هشام جعَيْط

في السيرة النبويّة

- ١ -

الوحي والقرآن والنبوّة







دار الطليعة - بيروت

في السيرة النبوية

ـ ١ ـ

الوحي والقرآن والنبوّة



بيروت ـ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٩٩

الطبعة الثانية
أيار (مايو) ٢٠٠٠



هشام جعيط

في السيرة النبوية

ـ ١ ـ

الوحي والقرآن والنبوّة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت




مكتبة
الفكر الجديد

□ «وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا به كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا».

قرآن، آل عمران، ٧

□ «الإيمان مقدرة خارقة تعمل بجانب وحتّى ضدّ قُدراتنا الطبيعية... فهي تكشف عن ما وراءٍ مَا، عن عالم جليل وعظيم، هو وحده الحقّ ويحجبه عنّا عالمنا الزائل. وفي أعماق الروح، تتكدّس الانطباعات كالمياه المخفيّة، وهنا يتكوّن ينبوع حيّ يتضخّم ويغلي في الظلام، ثمّ يصعد ويخترق ويتفجّر. والإنسان الذي يطفو عليه هذا التيّار تأخذه الفجأة من هذا الفيضان ولا يعود يعقل ذاته. كلّ الحقل المرئي من الوعي يشهد انقلاباً وتجدّداً.. ثمّ ينبلج فيه إيمان لا يُقاوم وتصوُّر قوي وتأكيد متشنّج، وفي بعض الأحيان إدراكات حسّية من شكيلة خاصّة. فهي لا تأتي من الخارج وإنّما من الداخل. وهي ليست بإلهامات ذهنية، بل حقّاً حاسّة فيزيقية كرؤى القديسة «تيريز»، والأصوات البيّنة لـ«جان دارك»، والعلامات الموسومة على جسم «القديس فرانسوا».

هـ. تان (H. Taine)، **جذور فرنسا المعاصرة**




مكتبة
الفكر الجديد

مقدّمة

هذا الكتاب جزء من مشروع قديم طويل النفس، لكن حفزني على التفكير فيه ناشر فرنسي، وشجّعني على البحث في موضوع «السيرة» اهتمام طلبتي بدروسي حوله في جامعة تونس. فتمكّنت منه بعد عشر سنوات من الجهد مع بقاء القليل من الثغرات، لكنني كنت دائماً متلكئاً عن كتابة بيوغرافيا لن تزيد شيئاً على ما هو محرّر بلغات متعدّدة، ولرتابة الكتابة السّردية غير النقدية. وهكذا انتابني التردّد لعقدٍ من الزّمن. ولعلّ الذي أنقذ المشروع هو اعتمادي المقتصر على القرآن كمصدر كما على التاريخ المقارن للأديان، والانفتاح على أفق الثقافة التاريخية والأنتروبولوجية والفلسفية. ولذا اتّجهت أكثر فأكثر إلى تصوّر أغراض معيّنة لا بدّ من التعمقّ فيها: الوحي والنبوّة، معاني القرآن، تاريخية النبوّة والنّبي التي ستأتي في الآخر لوضعه في الإطار الواقعي من دون إعطاء هذا الواقع قيمة خاصة، بل هو أدنى من الحقيقة الدّينية المحضة التي لا يمكن مقاربتها إلاّ بحسّ رهيف وعقلانية تفهُّمية ومعرفة دقيقة.

ولقد أكدّت كثيراً في هذا المشروع على الدّقة وجزالة الخطاب، وابتعدت عن الأسلوب الوهّاج المشوب دوماً بالضبابية. وحده **القرآن** جمع بين دقّة التعبير والكلمة المثيرة والعمق الكوسمي والوضوح الكامل البيّن. وهذا من أهم خصائصه.

ولقد تردّدت كثيراً بين الكتابة بالعربيّة أو بالفرنسية. فالعربية فقيرة جدّاً في كلّ ما هو مصطلحات في الفلسفة والعلوم الإنسانية التي انتشرت في الغرب لكثرة استعمالها وكثرة استيعابها، فدخلتْ في الحياة الفكرية



العامّة، ولذا تجد دائماً صدى في نفس القارىء حتّى من المثقّف المتوسّط. والخطاب يكون عادةً موجّهاً إلى من له ثقافة مسبقة في حقل العلوم الإنسانية، وإلاّ بات مبهماً أو وُسِمَ بأنّه أجنبي وكأنّ ذلك وصمة عار.

لكنّ العرب والمسلمين يفهمون القرآن بعقلهم وأحاسيسهم، وليس هذا متوفّراً في الغرب، لا سيما وأنّ ترجمة القرآن في دقّة معانيه مستحيلة. وللدّراسات المحمّدية صدى في الضّمير الإسلامي واهتمام بالغ، ولعلّ هناك حاجةً إلى تجديد المسألة لا محبّة في التجديد، وإنّما محبّة في التعمّق في المعرفة.

وبعد، فهذا الكتاب وما سيتبعه كتاب علمي وليس بالدراسة الفلسفية، ويعتبر بالتالي كمعطى ما هو لبّ الدّين الإسلامي: الوحي، الإيمان، البعث. وسواء كان المؤرّخ ـ المسلم وغير المسلم ـ مؤمناً أو خارجاً عن الإيمان، فمنهجه الصحيح هو هذا، أي اعتبار المعطى كمعطى ومحاولة تحليله لا أكثر.

وقد حاولت في الماضي أن أفكّر فلسفياً في الوحي واعتبرته جدلاً بين أعماق الضّمير المحمّدي، وهو الإله الدّاخلي، وبين الإله الخارجي فيما وراء العالم.

وهنا ما أريد الإلحاح عليه أنّ النبي لعب دوراً استثنائياً فريداً في بلورة الإسلام خلافاً لأغلب المؤسّسين، إذ إنّ الخطّ الأصلي القرآني في المعتقد والعبادات واضح آمرٌ مفصّل، لا يُمكن مسّه. وإذا كان طبيعياً أن يتطوّر الإسلام كغيره من الأديان باستمرار، فتكوّنت مدوّنة في الفقه والحديث والكلام ثمّ التصوّف ثمّ الرجوع إلى الأصول، وإذا صحّ أنّ الإسلام الخليفي أحدث تصوّراً ما عندما تشعبّت الحضارة بل أوغل الإسلام في حضارات بعيدة عن جذوره، فإنّ الخطّ القرآني بقي صلباً فيما هو أساسي.

فلو أخذنا، على سبيل المقارنة، المسيحية والزردشتية والبوذية،



لوجدنا أنّ العطاء التاريخي ـ أي في الواقع ـ للمؤسّس خبا إلى حدّ كبير وراء الدّين المتأسّس باستمرار. فكم من أفكار عجّت بها المسيحية، وكم من مؤتمرات عُقدت لضبط المعتقد، وكم من هرطقات ظهرت في القرون الأولى. والشيء نفسه بالنسبة للبوذية وتكرّر المؤتمرات حولها وتغيير المعتقدات. أمّا دين زردشت، فقد حصلت فيه ردّة، فرجع الفرس إلى «الدّيڤات»، الآلهة القديمة، وأعرضوا عن التوحيدية ثم أحدثوا مبدأ النار المطهّرة و«إكليروساً» مهيكلاً. لكنّ المرجعيّة بقيت لزردشت مع إجلال كبير. وكذا بالنسبة للبوذا. أمّا المسيح الإنسان ـ الإله، فهو أكثر من مرجعيّة مجرّدة؛ إنه لُب المسيحية تماماً. قد يبدو هذا نسياناً لتطوّر الإسلام وتشعّبه إلى فرق وهرطقات، لها في بعض الأحيان نظرة خاصّة إلى القرآن وحتّى كتب مقدّسة خاصة بها. وهذا طبيعي.

لكن لولا القرآن ولولا محمّد وبناؤه للدّولة الإسلامية وتشجيعه الضّمني على الفتوحات، وبالتالي بناء الامبراطورية ودخول السياسة وأهوائها في اللّعبة، لما وُجدت هذه الأهواء والفرق. إنّما في آخر المطاف، بصفة مباشرة أو غير مباشرة (الإمامية)، تبقى السيطرة للقرآن ولشخصية محمّد.

وجدلية الدّولة والدّين لها أهميّة قصوى في المسيحية والإسلام. على أن لبّ الإسلام هو الدّين، ولم يكن النّبي يصبو إلى السياسة والتسلّط. والوحي والقرآن والنبوّة هي أصل كلّ شيء، وبقيت العمود الفقري للحضارة الإسلامية على طول الزمن التاريخي. والحقيقة أنّ الإسلام الأوّلي لم يزاحم إلاّ قليلاً المسيحية في مجالها، بل هو نشر ـ بدون تبشير ـ التوحيدية المحمّدية في رقاع كانت متخلّفة دينياً كفارس وما وراء النهر وشمال الهند وأعماق المغرب، ثمّ في لحظة ثانية متأخّرة في إفريقيا والعالم الماليزي، وهنا زاحم الهندوسية والبوذية.

والبوذية ذاتها انتشرت في الصين واليابان وجنوب آسيا، لكنّها لم



ترتبط إلاّ قليلاً بالدّولة العتيدة القائمة. فشهدت النجاح أحياناً والاهتزازات أحياناً أخرى. وقُضي أمرها تقريباً في الصين بقرار من الإمبراطور، وكان هذا كافياً لتدميرها. وحصل الشيء نفسه في فترة متأخّرة باليابان.

إنّ الصيغة التأكيدية الحامية في القرآن واعتباره ككتاب الله المُنَزَّل بكلّيته خلافاً للكتب الأخرى، والحفاظ عليه من الشوائب، وإصرار النّبي في حياته على حقيقة الوحي، إن كل هذا أعطى الإسلام قوّة داخلية كبيرة. كما أنّ احتواء القرآن على قانون وأخلاقية وحتّى على تناقضات أكسبه تأثيراً عظيماً ومعنى مطلقاً. فالتناقضات موجودة في كلّ الأديان الكبرى، وهي التي تجعلها تجيب على كلّ تساؤل وتتّجه إلى كلّ الأفراد والجماعات بتعدّد حاجاتهم ورؤاهم، ومع تناقض عقولهم وأهوائهم.

إنّ المسيحية والإسلام لعبا دوراً كبيراً في المجتمعات الإنسانية وما زالا. لكنّ المؤمن الحقّ لا يهمّه هذا الدور بقدر ما تهمّه الحقيقة المستبطنة المحبوبة. والمؤرّخ يقف عند الظواهر والفينومينولوجيا، هنا بخصوص لحظة التأسيس، لأنّها مصدر كلّ شيء أتى من بعد، وللصعوبات التي لاقتها، وهي أمر يكاد يكون حتمياً. النجاح حصل في كلتا الحالتين بوسيلة الدّولة. وأقصد بالنجاح الرسوخ الكلّي في مجتمعات ضخمة، لأنّ لكلٍّ من الدّينين أتباعاً من الأوّل ووجاهة خاصّة في المحتوى، استقطبت للمسيحية أعداداً مهمّة من الاتباع، وحصل للإسلام أيضاً الشيء نفسه في المدينة. ولا أشك في أنّ الإسلام حتّى بدون خلق الدّولة كان مؤهّلاً لاستيعاب الكثير من الناس.

والدولة الرومانية كانت مؤسّسة قويّة وصلبة ومنفتحة على كلّ الفلسفات والأديان والشعوب. وبسبب امتدادها وتراثها السياسي، كان من الضروري التمسّك بمؤسّسة الإمبراطور ولو زاغ عن الجادّة. لكنّ التناقضات الدّاخلية أضعفتها من الدّاخل خلافاً للامبراطورية الصينية



المرتكزة على أمّة واحدة وعلى الفلسفة الكونفوشية في الحكم والأخلاق. ولذا رأت الدولة الرومانية مع قسطنطين ـ لإنقاذ ذاتها ـ ضرورة اتّخاذ المسيحية كدين رسمي اعتماداً على الكنيسة المُمأسسة وجسم الأساقفة. بلّ تَقَوَّى دور الامبراطور وتدخّل كثيراً في الشؤون الدّينية. فالمسيحية إذن عملية إنقاذ للدّولة، علما بأنّها انتقلت إلى المشرق. إنّما وراء كلّ ذلك كانت هناك جوانب سلبية مهمّة: حذف الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني والعقل اليوناني، ومشاعر الانتماء في صلب النخبة إلى حضارة وثقافة وما تلزمانه من تضامن متأدّب من فوق إلى تحت Païdeia. وقد حاول الأساقفة الدخول في هذه اللعبة الحضارية لتوسيع رقعة الدّين واجتذاب العطف الامبراطوري. لكنّهم كانوا لمدّة طويلة قاصرين في ميدان الثقافة العليا. كما أنّ هذا التحوّل إلى المسيحية في العالم الروماني أدّى إلى عدم التسامح إزاء الأديان العتيقة التي بقي أناسٌ متشبثين بها ولا يرون ضرورةً لفكر ديني أحادي، بل غلب عليهم الأسف والأسى.

أمّا الإسلام المحمّدي، وقد جاء في فترة عمّت المسيحية فيها على المشرق برعاية الدّولة، وكذلك المزدئية في إيران برعاية الدّولة أيضاً، فقد كان مديناً بنجاحه الفوري تقريباً لتهميش الجزيرة العربية ولغياب الدّولة القمعية بالضرورة، لكن أساساً لتكوين جماعة مسلّحة فنواة دولة. فالسياسة بكلّ ما تعنيه من ديبلّوماسية وسلطة وحرب فمصالحة هي التي أكسبته النجاح والاعتراف به في الحجاز. وهذه الأداة الدّنيّوية بقيت تشتغل بعده عبر إطفاء الردّة ثم انطلاقة الفتوحات. فصارت الدّولة الامبراطورية، بعد عشر سنوات من موت محمد، بأيدي أصحابه من العرب المسلمين. لكنّ الإسلام، خلافاً للمسيحية، لم يَنْدَسّ في دولة قائمة من القدم لتعزيزها، بل هو الذي كوّن الدّولة التي حافظت عليه ونشرته بمجرد وجودها لمدّة أربعة عشر قرناً.



وتنطبق هذه النظرة على كلّ الأديان الكبرى. لكنّ ضمير النّبي ليس كأي ضمير في تركيبته الخاصّة لاستناده على تاريخية طويلة المدى تسرّبت من إبراهيم وحتّى من آدم إليه. فالوحي له ضمان في تاريخية الروح التي ليست كأيّة تاريخية. ففي مجال التوحيدية، وحسب التقليد، مرّت أربعة قرون بين إبراهيم وموسى، وأكثر من عشرة قرون بين موسى وعيسى، وستّة قرون بين عيسى ومحمّد. وكأنّ القرآن يلمّح إلى ضرورة مبعث جديد ومجدِّد وأنّ الوقت حان لبزوغ نبوّة محمّد طوال هذه الزمنية. فالرّوح تتطلّب مخاضاً طويلاً وسنداً في الماضي يعتمد عليه ويحصل تجاوزه: وهذا شأن كلّ التقاليد الكبيرة.

لكنّ الدّين التوحيدي ليس فلسفة أو حكمة أو فنّاً أو أدباً، بل نواته الأساسية هي تجلية الله ليس بالبرهان وإنّما بالوحي ـ التجلّي. فالنّبي ـ الرّسول يُطالب بتصديق تجربته في العلاقة مع الإلهي. وهذه التجربة تأمر بذلك بالأمر الصارم القاطع. فالإيمان ليس أنضماماً أو أنتماءً إلى رؤيا كونية، بل التزام كامل يلفّ كلّ الضّمير وكلّ الحياة. وبالتالي، فهو شعور قوي جدّاً، ولا يُمكن أن يحصل بالبرهان العقلي وإنّما يستلزم الوحي وحضور الإلهي ووجود إله كمرجع في الحياة وآمالها وآلامها وكحاكم في اليوم الآخر. وذلك يستدعي طبعاً تصديق النّبي، بل وتقديسه بالكاد.

وقد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني ـ تفهّمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين. وأكثر من ذلك، إن المستشرقين على سعة اطلاعهم، لم يأتوا ببحثٍ يُذكر في هذا الميدان. وتبقى دراساتهم هزيلة، مقارنةً بفحول الفكر والتاريخ في الغرب. وقد اعتمدنا على منهجية هؤلاء في مواضيع أخرى لأنّهم لم يهتمّوا بالإسلام إلاّ قليلاً.

وعلى كلٍّ، فالتعريف ـ بوجه المقارنة ـ بالحضارات والأديان الأخرى، إنّما أرجو منه خروج العرب والمسلمين من تقوقعهم وضيق



أفقهم الفكري. وكان هذا ممّا حفزني على الكتابة بالعربيّة.

وأخيراً، لا بدّ هنا من أن أسدّد شكري لمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود في المغرب، لأنّها مكّنتني من إلقاء محاضرة حول الموضوع وطلبت منّي نشرها. لكنّ المحاضرة غدت كتاباً، بل جزءاً أولاً من مؤلّف أطول حَمَلْتُهُ مدّة عقد من الزمن في ذهني وقلبي وروحي.




مكتبة
الفكر الجديد

I

القرآن ككتاب مقدس




مكتبة
الفكر الجديد

كلمة «وحي» موجودة عديد المرّات في **القرآن** لوصف ماهية الخطاب القرآني وعلاقة الله بالنبي محمد والإلهامات الموجّهة إلى الأنبياء من قَبلِهِ. ويبدو من القرآن أنّ الوحي الإلهي إلى هؤلاء يجري بصفة داخلية وبدون وعي كامل، أي كتأثير نفسي. وبخصوص الرسول، يظهر جلياً أنّ ما يتلوه وما يُبشّر به قومَه والعالمين «إنْ هُوَ إلاّ وَحْيٌ يُوحَى» (**النجم**، ٤)، وترد العبارة بكثرة نسبياً. ويتوجّب علينا أن نميّز هذه العبارة عن عبارات ومفاهيم أخرى أساسية أدلى بها القرآن وأولاها كلمة «تَنْزِيل». فهناك الوحي الذي لا يندرج في الفضاء، وهناك التنزيل الذي يرمز إلى الفضائي ـ الزمني من الأعلى إلى «التحت». أمّا المفاهيم الأخرى، مثل: «كتاب» و«حكمة» و«ذكر»، فتهدف فقط إلى وصف القرآن في علاقته بالماضي التوحيدي أو البشر المعاصرين والآتين.

ومفهوم «القرآن» ذاته أكثر أهمية، ويصعب تفسيره، إلاّ أنني ألفت النظر إلى تباينه مع عبارة «الكتابات المقدّسة» أو «الكتاب المقدّس» Biblos، المحتوية على التراث اليهودي ـ المسيحي، والمشيرة إلى فكرة المكتوب في صحف. بينما القرآن يشير إلى ما هو شفوي «يُتلى» بالرغم من أنّه أيضاً كتاب ليس على شكل المكتوب ولا حتى على شكل الوحي المكتمل، إذ يصف نفسه بأنّه الكتاب écriture من الأوّل تقريباً لكنّ مفهوم الكتاب في العربية القديمة يعبّر عن الكتابة والمكتوب معاً كما ورد في حديث بخصوص معاوية: «اللّهم علّمه الكتاب والحساب». فإمّا أن يكون القرآن كلاماً سرمدياً و«أركتيباً» Archétype، وإمّا أنّ أيّ جزء منه يمثّل الكتاب كلّه وهو الكتاب كلّه.

القرآن هو نتيجة الوحي ومضمونه، والقرآن كمعانٍ وألفاظٍ من هذا العالم مُندرجة في الفضائي ـ الزمني يُدرك بالإدراك الحسّي والذهني، ليس إلاّ نسخة من «الأركتيب» الأصلي الإلهي، وهذه مسألة كلامية. وليس هو



الوحي بذاته، إذ الوحي هو العملية التي تمّ بها التبليغ إلى الرّسول والتجربة الفريدة التي عاشها. وليس همّنا أن نستكنِهَ هذا بالعقل، فهو أمر مستحيل، ولا حتى أن نسوق نظرية فلسفية حول الوحي في الإسلام، فقد حاولنا ذلك في مقام آخر[١]. سيتجه مجهودنا إلى مقاربة تاريخية معتمدة على النصوص وعلى المقارنة، وإلى مقاربة ظواهرية.

ولا يعني التاريخ هنا تقديم الظروف الخارجية لنزول الوحي، كما ورد ذلك في السير والتواريخ، بل استقراء القرآن أساساً عندما يذكر ويصف تجربة الوحي لدى النبي. والقرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح لأنّه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفّت ببدئه وتواصله ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة. وكثيراً ما اتّخذ القرآن أسلوب المحاجّة والإقناع، وبالتّالي فقد اهتمّ بصفة بالغة بوصف مصداقيته ومصداقية العلاقة الإلهية ـ النبوية التي تتبلور في الوحي عندما تتّخذ هذه العلاقة صيغة التبليغ من الله إلى الرسول وصيغة الأمر والنهي والتّعليم. وهذه العلاقة مقدّسة لأنّ الله في أساسها، وكلّ ما يمسّ الشخصية الإلهية يعتبر «قُدُسياً» في الثقافات السامية، وليس غيره أبداً[٢]. وضروري أن نميّز، إذن، بين المقدّس وهو الله وما جاء منه، وبين الحَرَم والحرام والمحرّم الذي ينافي في المعجم القديم ما هو حِلّ وحلال، وهو مفهوم قديم، فضائي على الأغلب. وقد اعتمدت اللّغة اللاتينية على تمييزات أخرى، واستفحل الغلط في اللّغات الأوروبية الحديثة التي تصف الكتب المقدّسة بصفة «Sacrées»[٣] مثلاً، أي ما هو حرام بالمعنى الأصلي، بينما قديماً كان وما زال يُنعت **العهد القديم والجديد** بـ: *Saintes* *Ecritures*، وهو النعت الصّحيح.

القرآن، إذن، كتاب مقدّس بالمعنى الدّقيق للكلمة سواء آمن بألوهيته الإنسان ـ المسلمون وحتّى غيرهم ـ أم لم يؤمن، فاعتبره تراثاً دينياً يدخل بالتالي في سلسلة الكتب المقدّسة المعتمدة على علاقة مع الإله، أي على



وحي. على أنّ مفهوم الكتاب المقدّس أوسع من مفهوم الكتاب الموحى به révélé، لأنّ من الأديان مثل البوذية ما يستبعد فكرة الإله جملةً.

ولو قارنّا القرآن بالكتب المقدّسة الأخرى لوجدنا أنّه الوحيد الذي اعتبر نفسه واعتبرته العقيدة الإسلامية ككلام منبثق كلياً عن الله في الشكل والمضمون، أي عن الشخصية الإلهية المنزّهة المتعالية، وهذا ما لا نجده في الأديان الأخرى. القرآن ينظر إلى التوراة والإنجيل ككتابين منزّلين، لكن لا ندري هل كان ذلك على شكيلة القرآن ذاته. يعتبر النصّ أنّ كلاً منهما «كتاب»، وأنّ الاثنين معاً هما «الكتاب» وكلام الله، وأنّ المجموعة المنضاف إليها القرآن هي «الكتاب» الجملي، وأنّ القرآن لِوَحْدِه هو «الكتاب» بامتياز لأنه الأخير و«المُهَيْمن» عليهما[٤].

ويعتبر القرآن أنّ التوراة هي الكتاب المقدّس اليهودي، وفي هذا يشترك مع التقليد اليهودي خصوصاً بعد الأسر، وفي النظرة الرّبانية والتلمودية التي تمنح هذا القسم من **العهد القديم** مكانة خاصّة ومتفوقة لانطوائه على الشريعة La loi.

على أنّ هذا التقليد، وأكثرَ من ذلك المسيحية، لا يعتبران أنّ الكتاب المقدّس كلّه حرفياً من كلام الله: هناك الوصايا العشر وأوامر الإله إلى موسى ومَن بعده ووحيه إلى الأنبياء المتكلّمين باسمه، كما نجد في الأناجيل أقوالاً للمسيح ـ وهو مؤلّه ـ وخطباً له وأشهرها «خطبة الجبل». والكتاب العبري المقدس يحوي إلى جانب التوراة، وهي الخمسة أسفار الأولى، أجزاء متعددة خاصة بعهد القضاة فالملوك فالأنبياء بالمعنى اليهودي ـ وهو معنى مضبوط ـ فحِكماً فأناشيد. فهو مدّونة ضخمة ومتنوّعة ومترسبة على طول ألف سنة من التحرير والتهذيب. ولا يشبه هذا الكتاب إلاّ قليلاً جدّاً القرآن في شكله حيث يتكلم الإله بصيغة الضمير الفاعل ويتجه إلى الرّسول والمؤمنين، أو لا يَرِد المُتكلم لكنْ واضح أنّه الله نفسه.

والأسلوب في القرآن هو نفسه مع متغيّرات طفيفة، وكانت فترة



النزول قصيرة (٢٠ سنة). وإلى جانب التوحيد ـ الذي هو ليس تأكيداً على وجود الله لقوم ينكرونه سواء كانوا من المشركين أو من أهل الكتاب ـ نجد في العقيدة الإسلامية ضرورة الاعتراف بأنَّ القرآن كلّه وحي وارتباط ذلك حميمياً برسالة محمّد، في حين أنّ الأمور تتخذ صورة أخرى في الدينين الآخرين. فإجلال التوراة بالذات تأكّد أكثر فأكثر لدى اليهود وتزايد مع الزمن، لكنّ الكتاب المقدّس في جملته تراكمت فيه العناصر التاريخية والجنيالوجية والقانونية والحِكمية و«النبوية» والطقسية بكلّ تفصيل ودقّة[٥]. واعتُبر أساساً من طرف المسيحيين الذين يعتقدون في قداسته أنّ المحرّرين على مرّ الأزمنة كانوا مُلهَمين من الله نحو الصواب والصحيح، لكنّ الكتاب كلّه ليس بكلام مباشر من الله، والأرجح أنّ هذا المفهوم استنبطه الإسلام.

وبخصوص الإنجيل في رواياته الثلاث المتشابهة والأربع الكاملة، ما نجده هو شبه سيرة عيسى من ولادته إلى دعوته إلى صلبه إلى رجوعه وارتفاعه إلى السماء تتداخل في طياتها أقوال للمسيح. ومنها ما هو هامّ مثل ما ورد في حديث العشاء الأخير La Cène. أو خطابه الملخِّص لنظرته الدّينية والأخلاقية على الجبل[٦]. كلّ هذا يشبه إلى حدّ ما في تقليد المسلمين السيرة الجزلة وبعض الأحاديث الأساسية وخطبة الوداع على شكيلة تلخيص بليغ قويّ للدعوة المحمّدية. وقد ذُكِرت في الأناجيل معجزات المسيح، **لكن لا ذكر لأي ادّعاء للتجسيد والألوهية من طرف المسيح نفسه**، أمّا مفهوم «الابن» فهو مبهم.

لو حوّلنا نظرنا إلى رقعة حضارية أخرى متأثرة بالتقليد الإيراني ـ الهندي، بل هي في قلبه وهي إيران، وعلى وجه الدّقة خراسان، لالتقينا بمبدع ديني توحيدي كبير، هو **زردشت** من القرن الثامن ق.م. وهو نبيّ من قامة كبيرة برزَ في وسط مغاير تماماً للوسط السّامي الصحراوي، وقديم موغل في القدم. ولا تهمّنا دعوته التي هي اصلاح جذري للمعطى العتيق



الإيراني ـ الهندي قبل الهجرة الهندية ـ الأوروبية، بقدر ما يهمّنا كتابه المقدّس. وكلّ ما تبقّى منه أشعار كان يستلهمها من إِلَهِهِ **أهورا ـ مازدا** الذي بشّر به ـ وبين الشعر والدّين علاقة خاصّة ـ مطبوعة بطابع المتانة والقِدم (**اَلْغاتا**) وما زالت موجودة في مدوّنة **الأفستا** الفارسية. وهكذا كان زردشت يتكلم بوحي وبعد ارتباط العلاقة مع الإله. وعندما يفتر عنه الوحي أو الإيحاء الإلهي وتنقطع الصّلة يظل حائراً ومتأملاً، وهذا مذكور في **اَلْغاتا**.

وفي جوّ ثقافي آخر ظهر **البوذا** في حكمته العظيمة ونظرته إلى الوجود والسعادة القصوى. والذي حدث هو تجلّي الحقيقة له وتكشّفها، لكن ليس من مصدر إلهي لأنّ البوذا، ومن بعده البوذية، لا يعتقد في أي إله بل همّه تجاوز التناسخ والتوصّل إلى عَدَمِ **النيرفانا**، وهي السعادة القصوى. من الصّعب هنا الحديث عن وحي أو إيحاء بالمعنى السامي ـ الإيراني، بل هو انكشاف الحقيقة للبوذا، كما يعبِّر عن ذلك المعجم الصوفي الإسلامي بعبارات الكشف والتجلّي والفتح، ومثلما يوجد في اللغات الأوروبية التي تستعمل كلمة Révélation المعبّرة عن الانكشاف أكثر منها عن الوحي، وهي حاملة لمفهوم أوسع.

فبالنسبة للتقليد الأوروبي من القدم، الله ينكشف للبشر تحقيقاً لنجاتهم بسُبُل شتى وليس فقط بالخطاب. وبالنسبة للعلم الحديث، الكشف يحدث في كلّ دين يتّجه صاحبه إلى حقيقة ميتافيزيقية كانت محجوبة للآخرين، فانهتك أمامه الستار كما لدى **البوذا** وحتّى لدى مبدعيّ الأديان الصغيرة قديماً وحديثاً.

وفي المسيحية تكشّف الله في المسيح، وهو التجسيد حسب الكنيسة، التي أبدعت نسقاً وتركيباً عقدياً، فيلعب النصّ دوره بإضفاء القاعدة التاريخية والتعاليم الأخلاقية فقط. وفي البوذية تكشفت الحقيقة للبوذا الذي قام بمجهود شخصي لكسب **النيرفانا**، وعلى **البوذيساتفا** أن يحتذي حذوه



ليتحرّر من سجن التناسخ وعذاب الوجود، لكنّ البوذيساتفا يضحّي بنفسه في سبيل البشر فهو منقذ.

والإسلام أتى تاريخياً بعد المسيحية ببضعة قرون، فقام بتحويل للاتجاه وأكّد على الرجوع إلى الجذور. ففيما المسيح تجسيد لله حسب الكنيسة، القرآن أساسي في الإسلام إذْ بهِ أُقيمت من جديد العلاقة بين الله والإنسان. فما محمّد إلا إنسان «مَيِّتٌ» كالآخرين، غير مكتسب لأيّة صفة إلهية ولا للقدرة على تعطيل مسار سنّة الله أي الطبيعة بأيّة معجزة في العالم. ولم يُؤهَّل لينقذ الإنسانية من وصمة أيّة خطيئة أولى، لكنّ الله أرسله بشيراً ونذيراً عن طريق الوحي القرآني. وبذلك يلعب الوحي، ومحتواه القرآن، دوراً رئيسياً في هذا الطور من التوحيدية. بل للقرآن أهميّة قصوى كما بيّنتُ لأنّه الكتاب الوحيد المُوحى به تماماً بدءاً من التكشّف الأوَّلي، وبذلك فهو الكتاب المقدّس بامتياز.

وإذا لم يكن القرآن تجسيداً لله وإنّما كلامه (أو كلمته؟)، فهو الأثر الإلهي الذي انطبع في الصيرورة الإنسانية. فالمسلمون اهتمّوا به كثيراً عندما هُضمت الدعوة، وقام الجدل حول قدم القرآن ـ كقدم الله ـ أو خلقه أي كونه مُحْدَثاً. والأرجح أنّ المعتزلة عظّموا كثيراً الشخصية الإلهية وخافوا ما يُشبه التشخيص المسيحي، وأنّ أهل الحديث لم يتفطّنوا إلى هذا لرسوخ إسلامهم، فعظّموا المكتوب تعظيماً للمصدر (القرآن والحديث = الله ورسوله). على كلّ، كانت الأزمة وعياً بضخامة الحدث القرآني في زمن اتّسع فيه سلطان الإسلام حتى غدا هو العالمَ.

إنّ الوحي هو ما يأتي بعد التجلّي الذي هو إدراك من جهة، وانكشاف من جهة أخرى، وحدثٌ فقناعةٌ. ويتخذ الوحي شكلَ الخطاب والمعنى(٧)، وتُعبّر اللّغات الأوروبية عن الظاهرتين المتعاقبتين بالكلمة نفسها، بينما سنرى التعاقب واضحاً في سورة **النجم**: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ. . . فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ». وإذا كان من الضروري أن نعي هذا التمايز



بين التكشّف والوحي، وبصفة أحرى بين الوحي ومتنه (القرآن)، فلا حرج من البحث عن الظاهرتين معاً لما بينهما من التقارب، لكن مع إقرار **بأن التكشّف يبدو في المسار النبوي كحدث الانطلاق الاستثنائي، بينما الوحي سيأتي بانتظام**. وهذا ما سنبحث فيه ونبرهن عليه. ولكلّ هذا أهمية قصوى بالنسبة للمسلم، بالنسبة للقدسي في فهم الأديان، وبالنسبة لتاريخ العالم عامّةً.




مكتبة
الفكر الجديد

II

الرؤيا والوحي في المنام





مكتبة
الفكر الجديد

إنّ تاريخ الأديان كتاريخ لا يزن بوزن يُذكر أمام مجال المعتقد ذاته وما يلفُّه من شعور وارتباط بالحياة الإنسانية. التاريخية الفعلية تلعب دوراً مهماً في بروز الدّين وتشكّله وتغلغله في الأعماق الاجتماعية ومَنْحِهِ جزءاً من شرعيته. فهمّنا هنا لا ينحصر في المنهجية التاريخية المقارنة، بقدر ما يتّجه إلى استقراء القرآن بمنهج ظاهري كما يعطي نفسه للقراءة والفهم بدون تأوّل وإسقاط.

والقرآن يتكلّم الكثير عن ذاته ويدقق هويته ويتكلّم عن الوحي كما يكشف لنا لحظة التجلّي، وهو يُسلّط أضواء قوية وقاطعة. فالقرآن ليس فقط وثيقةً تاريخية بالنسبة للمؤرّخ، والكلامَ المقدّسَ الحقّ بالنسبة للمؤمن، بل هو ما ـ **يجب** ـ **أن** ـ **يُنصَتَ** ـ **إليه** في الأساسي والجوهري.

من هنا تتخذ لحظة انتصاب العلاقة بين الكائن الحقّ المشخص وهو الله، وبين محمدّ ـ الإنسان وكإنسان، أهمية قصوى في عمقها الميتافيزيقي والتاريخي. هذه هي لحظة التجلّي.

في الحقيقة هذه اللحظات نادرة في مسار الإنسان. هناك **موسى وعيسى وزردشت والبوذا ولاوتسي**، أي أشخاص انبلجت فيهم هذه التجليات التي هي أكثر من أن نعتبرها أحداثاً تاريخية. فهي في التاريخ لكنّها ترمز إلى ما وراء التاريخ وما وراء العالم المُعطى سواء إلى الكائن ـ الإله ـ المشخَّص أو المطلق اللاّمشخَّص. ورأيي أنّ نظرية «ياسبرس» قاصرة عندما تنعت هذه الظاهرة بـ«العهد المحوري» في التاريخ، فتوقفها في فترة معينة وتبقى سجينة فلسفة التاريخ. إنْ هذا إلاّ منظور معينّ، صحيح في مستواه، إنّما يوجد ما هو أشمل وأعمق. فمبدعو الأديان الكبرى، أي المؤسّسون ومن أتموا عملهم، هم من إفرازات تطور الإنسانية وحتّى الحياة عامّة. هناك وزنُ تاريخ طويل جدّاً ـ وليس بعهد ـ أتى من الغياهب، لكنّ



المؤسِّسين أعطوا عقلهم وحواسهم دون فقدانها واقتربوا من الجنون دون الوقوع فيه. وهذا ما يصعب علينا فهمه بالعقل الحديث وأدواته، كما أنّ من المستحيل أن تُستعاد النبوّة الكبرى بعد توقفها مع محمّد. هي معطى كصلابة العالم الخارجي، لكن قد تغدو يوماً تراثاً، فيكون معطى أيضاً.

وليس لنا مع هذا أن نستسلم ونتخلّى عن طريقتنا الفينومينولوجية، وإلاّ ردّدنا ما أوردته المصادر القديمة كـ **سيرة** ابن إسحاق / ابن هشام، **وتاريخ** الطبري، **وطبقات** ابن سعد، **وصحيح** البخاري، **وصحيح** مسلم، وهي تتقاطع في أغلب الروايات وتعتمد كثيراً على القرآن ذاته، وتعكس نظرة العلماء ـ بعد قرن ونصف من البعثة ـ إلى بدء الوحي وما حفّ به من خوارق هيأت له السبيل. إنّ التقليد كموروث مروي متناقل يدخل في بناء قصّة المؤسِّس وأسطورته في كلّ الأديان، ولولاه لم نكن لنعرف شيئاً عن موسى وزردشت والبوذا وكونفوشيوس الحكيم. فهو يحافظ على نواة من الحقيقة التاريخية، ولا يستطيع في بعض الأحيان أن يتجاوزها كما الأمر بالنسبة للمسيح فتقع الرواية في التناقضات. أمّا النبي محمّد فقد قامت دعوته ضمن أناس سُلّطت عليهم بسرعة فائقة أضواء التاريخ: قريش، بنو هاشم، الخلفاء الأوائل، الأمويون...، وقد عاش النبي في مجتمع كذّبه طويلاً، فأتى القرآن لتصديق رسالته بإبانة ظروف البعث وكيف حصل والتأكيد على صحّة التجلّي بوصفه كما هو. وهكذا يبقى الكتاب مصدر السيرة التي وشّحته وكست ما يذكره بغلاف قصصي.

إنّ محمداً بُعث في فترة متأخرة من التاريخ انتظمت فيه بعدُ الإنسانية في ممالكها وحضاراتها ودياناتها ورقاعها الجغرافية بدءاً من منتصف الألفية الأولى قبل المسيح. وإذا كانت الجزيرة العربية متأخّرة عن القافلة لأسباب مناخية، فالقرشيون كان لهم مستوى عقلاني بعيد عن السذاجة وأرفع بكثير من مستوى أبناء «الجليل» زمن المسيح. ومن هنا صعوبة الدعوة في هذا



الوسط، لكن أيضاً إمكانها لوجود الحريّة والعصبية وانعدام مؤسسة الدولة.

ومن هنا كذلك نفهم لماذا سجّل القرآن عناصر هامّة من مسار النبيّ واسترجع التقليد السامي التوحيدي في وسطٍ لا يعرفه، ولماذا اتسّم بالإقناع العقلاني وابتعد عن الخوارق لأنّها مستحيلة في ذاتها ومستحيل الإيمان بها في هذا الوسط. **فمعجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلاً**، وإنما روي بعدهم أنّها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ على أنّها واقعة جرت، وإن المعجزة إلا حديث عن المعجزة.

إنّ المصداقية التاريخية للقرآن هي ابتعاده عن كلّ عنصر لاعقلاني بخصوص النّبي بالذات. وكيف كان يمكن ذلك في وسط شكوكي إلى أقصى درجة؟ لذا تمّ فيما بعد تأويل أحداث يصعب تصديقها كحدثَيْ جزاء والإسراء على أنّها **جرت في المنام أي بالرؤيا**(٨)، إنما بالرؤيا الصادقة بمعنى المعبِّرة عن الواقع والحقيقة بدون زخرفة وتزييف وترميز، سواء كان ذلك واقع الحاضر أو المستقبل. ويشهد القرآن على أنّ النبي تأتيه رؤى يصدُقُها الله: «لَقَدْ صَدَقَ الله رَسُولَهُ الرُّؤيا بالحق» (**الفتح**، ٢٧)، فينجزها في الزمنية المقبلة ويضمن صحتها على محكّ الواقع. وما من شكّ في أن العبارة أخذتها السيرة من القرآن عندما تقصّ علينا أنّ من علامات اقتراب البعثة «الرؤيا الصادقة التي تأتي كفلق الصُبح». لكنْ ما معنى الرؤيا بالضبط؟

في المعجم العادي، هي ما يجرى للنائم في نومه. لكنّ القرآن إذ يذكرها لا يُعرّف بها ويذكر في مقام آخر «أَضْغَاث أَحْلاَم» (**يوسف**، ٤٤) على أنها عكس الرؤيا. ثم يرد في السورة نفسها ذكر للّرؤيا ـ وهي رؤيا يوسف ـ في المنام وما رآه المَلِك، وهي تتطلب «تأويلاً للأحلام»، فيأتي يوسف لِ «يُفتي»، ويقول القرآن: «أَفْتِنَا» (**يوسف**، ٤٦). فالتأويل والفتيا في هذا المقام يحتاجان إلى دراية ومعرفة. وهكذا يحصل التمييز في القرآن بين الرؤيا المكتسِبة لمعنى خفي يتوجب كشفه وبين الحلم العادي.



وقد لعبت الرؤى ـ الأحلام دوراً كبيراً في الثقافات الإنسانية على الدوام من سومر إلى اليوم. وبرع علماء التأويل في بابل[٩] إذ اعتبرت لغزاً يتطلّب التأويل وهو الكشف عن المعنى الخفي ولصلتها بالعالم اللامرئي وبالمستقبل. المستقبل موجود بالقوّة فيظهر في الحلم ويُمكن الكشف عنه. وما تأويل الرؤى إلا جزء من أجزاء التنجيم المتعدّدة والكهانة بالمعنى الواسع والرجم بالغيب. ولقد كان للعرب في الجاهلية تراثٌ مهمٌ في هذا المضمار.

وتَواصل دور الأحلام في المجتمعات، فاتّخذ شكلاً خاصاً «واقعياً» في التصوّف الإسلامي، وكذلك في الغرب إلى أن ظهرت نظرية «فرويد» في كتابه **تأويل الأحلام** ومفادها أنّ الحلم ترميز وإخراج.

ما أُريد التأكيد عليه هو أن الرؤيا موجودة في القرآن بخصوص النّبي والأنبياء من قبل مثل يوسف، وأنّ فعل «رأى» في هذه السورة يشير إلى الرؤيا في المنام. لكنّ رؤى النبي في القرآن وفي السيرة لا ترمز إلى معنى خفيّ يؤوَّل كاللّغز، بل هي واقعية حقيقية كما في اليقظة سواء على صعيد الحاضر أو المستقبل. والحال أنّ القرآن لم يذكر المنام بالنسبة للإسراء، أو للتجلّي في الأفق (سورة **النجم**)، إنمّا هو تأويل أتى من معاوية[١٠]، ثم من ابن إسحاق الذي يذكر أيضاً أنّ أبا بكر استعظم قصة الإسراء. فإدخال عنصر المنام بالنسبة للنّبي يدخل إمّا في فكرة أنّ النفس يصعب عليها اكتشاف المفارق والخارق للعقل والحواس ولذا يقع المشهد في عالم الحلم الذي يفسح المجال للاّعقل، إنّما تكون رؤى النّبي صادقة لأنّ الله وراءها. فهي وحي بالصورة والمشهد؛ وإمّا في فكرة أنّ الله يقبض الأنفس في المنام فتسري في عالم خاص غير جسماني. في هذه النظرة يتمّ ربط الرؤيا بالوحي، وهو ما جرى ليوسف ومن قبله إسحاق إذ تجلّى له الإله وهو نائم متوسِّداً حَجَرَة (**العهد القديم**/ تكوين، ٢٣، ٢٦)، والحجر في تلك الفترة هي مقر الإله (بيت إيل).



والرؤيا في القرآن هي حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة العادية إذْ هي تلمس حقائق عالية. وهذا يجري بالخصوص على الأنبياء اعتماداً على تدخل الإله، ولكون الأنفس عامّة تدخل في ملكوت النوم وهو كالموت. هذه نظرة القرآن ونظرة بعض المسلمين فيما بعد: يموت الجسم في النوم ويتموضع في الفضاء والزمان، وتسرح النفس بعيدة عنه مخترقة للجدار الفضائي ـ الزمني. وهذا فعلاً ما يجري في الحلم عند الملاحظة[١١].

إلاّ أنّ الرؤيا وإنْ اختلفت تماماً عن الرؤية بالعين وبالحواس، فقد تجري في اليقظة بالنسبة للرائي والنبي والمتصوّفة والعديد من الشخصيات الرّوحانية. **وإذ يُعبّر القرآن عن الرّؤيا كوحي في المنام**، ويستعمل فعل «رأى» في سورة **يوسف** لما يجري في المنام، فهذا الفعل يكوّن إشكالاً في مقامات أخرى: رأى بالرؤية، رأى بالعقل، وظنّ واْعتقد بالرأي.. الخ. ونجد العبارة في الآية ١ من سورة **الإسراء** واضحة بمعنى الرّؤيا بالحلم أو بالقلب: «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا». المحقّق أنّ الإسراء تمّ بالرؤيا «الحقيقية» في النَوم بتدخّلٍ من الله، وليس أبداً بالجسم: هذا واضح تماماً. لكنّ الإشكال يطرح نفسه بقوّة في سورة **النجم** التي تصف بدقة لحظة التجلّي: **هنا لم يتمّ التلاقي بين الإنسان محمّد والماورائي المُجسَّم في النوم بل في اليقظة**. إن شهادة القرآن قاطعة بين هذا المضمار. بقي أن نحاول تفسير المقطع الأول بكلّ دقة وتعمّق لفهم ماهية التجلّي.




مكتبة
الفكر الجديد

III

قصة الغار ولماذا اُخْتُلِقَت؟




مكتبة
الفكر الجديد

إذا كان صحيحاً أن القرآن لا يذكر كلّ المحطّات لسيرة النبي، فهو يشير إلى الكبرى منها حتى في حياته الخاصّة: صفته القرشية، يُتمه، فقره ثم غناه، تجلّي المَلَك أو الله ذاته له، التكذيب والمعاناة، الهجرة، بدر، أُحُد، المنافقون، الفتح، وغير ذلك من الأحداث الهامّة على صعيدَيْ النبوة والتاريخ. **لكنّ القرآن لا يشير البتّة إلى غار حراء** وما جرى فيه حسب السِّيَر، وبالتالي يكون ذلك أمراً مثيراً للاستفهام والاستغراب.

والحال أنّ السيرة والتواريخ تشدّد على الحدث باعتباره الانطلاق الاساس. **ولئن كانت الأسانيد لا تُعتمد بالنسبة للمؤرّخ**، بل فقط متن الرواية، فقصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإنْ كانت غير مستحيلة طبعاً لتواتر المصادر لدينا[١٢]، فإنّي شخصياً أرفضها لأنّ لحظة التلاقي والتجلّي والوحي حصلت كما ورد في سورتَي **النجم والتكوير** واضحة مفصّلة.

إن ابن إسحاق يذكر **رؤيا** حراء ثم يدعمها **برؤية** ثانية للمَلَكِ في الأفق[١٣] كي لا يتضارب مع القرآن، في حين أن القرآن يذكر رؤيتين فقط لا علاقة لهما بأي غار. هناك ولا شك أسباب لهذا الاختلاق لا نقف عليها ولا يهمّنا في الحقيقة البحث فيها مليًّا، لكن لها علاقة بتصوّر هوية القرآن على أنّه كتاب سرمدي إلهي حتى في شكله المادي، وعلاقة بـ«أميّة» النبي بمعنى جهل القراءة والكتابة، وكذلك بأمور أخرى.

وابن إسحاق وحده هو الذي يؤكّد بوضوح أنّ اللقاء بـ«المَلَك» في حراء كان عن طريق الرؤيا «في النوم»، فيما أنّ الآخرين كالطبري وابن سعد يسكتون عن الأمر ولا يدقّقون صفة اللّقاء فالوحي الأوّلي. لكن الرّؤيا صادقة وتعبّر عن الحقيقة. هذا بديهي. وهي لا تحتاج إلى تأويل لأنّها مرآة للواقع. إنْ الرؤيا وكلّ حلم يقعان على صفة الصورة وليس على صفة التفكير، ويندرج الخطاب في عالم الصُور[١٤].



وهكذا رأى محمّدٌ شخصاً ووقع بينهما حوار شديد، فإظهار القرآن في صورة كتاب، وأخيراً تلاوة النّبي للمقطع الأوّل من سورة **العلق**. ولئن تجلّى الوحي في الرؤيا فلصعوبة العلاقة بين الإنسان والماورائي الذي يتخذ إذاً شكلاً مشخَّصاً إنسانياً[١٥].

لكن من هو هذا الشخص؟ سيعرّفنا به ابن إسحاق / ابن هشام على أنّه جبريل ظهر فيما بعد في مشهدٍ ثانٍ في أُفق السماء ليصدّق الرؤيا ويعرّف بنفسه لمحمّد على طريقة **الرؤية** بالعين: شخصٌ على شكل إنسان إنّما على مدى الأفق. ونحتار لمشهد الصراع النفسي والجسدي في حراء بين محمّد والمَلَك واستعصاء النّبي لتلبية أمر «اقْرَأْ»، ثُمّ في لحظة ثانية تعنيف الملك له بالقوّة. ويُذكر أنّ النّبي أجاب في رفضه: «ما أنا بقارىء». ويفسَّر ذلك بكونه لا يحسن القراءة أيْ قراءة النّصّ المكتوب أمامه. عندئذٍ لا يكون ذلك رفضاً وإنّما إشعار بواقع «الأميّة» الذي يجهله المَلَك، فأرهقه حتّى قرأ عليه المَلَك وانطبعت الآيات في قلبه.

ومفهوم القراءة غامض ومتناقض. ففي هذا الموقع يعني حلّ رموز نصّ وفيما بعد التلاوة بصوتٍ عَالٍ اعتماداً على الذاكرة. وقد تعني الكلمة فعلاً المفهومين معاً حسب المواقع. وإذا كانت تقصد في قصّة حراء المفهوم الأوّل للتدليل على «أميّة» الرسول، فلماذا تعنيف المَلَكَ له إذن؟ وإذا كانت تعني الثاني، فهو رفض من النّبي للخضوع لماورائي مجهول يريد أن يفرض عليه دوراً سلبياً بأمر آمر. وقد يعني الاثنين معاً.

الصراع مع «المَلَك» يذكّرنا بصراع يعقوب مع «ايل» الذي هو الله عندما كانت الدّيانة الإسرائيلية أنتروبومرفية[١٦]؛ صراعٌ جسدي اتّخذ فيه الإله جسداً إنسانياً ولم يكتشف يعقوب ذلك إلاّ عندما جُرح. وتذكر التوراة أنّه افتخر بمصارعة الله وأنّه تسمّى **إسرا/ ئيل**، أي إيل (الإله) صرع أو تصارع بالعبرية. وعندما تهذّبت الدّيانة الإسرائيلية ثم اليهودية، عُوِّض عن شخص الإله بشخص **المَلَك** في مواقع التجلّي والتدخّل



والحرب، فيقولون: «أتى مَلَك **يهوه**»، والمقصود به يهوه[١٧]. وفي قصّة يعقوب صار يُنعت الصراع بالصراع مع المَلَك. فتماهي الإله بالمَلَك وتعويض الإله بالمَلَك هما من العناصر الغامضة في الديانة الإسرائيلية الأولى وحتّى في زمن الأنبياء (مثلاً **هوشع** ٥، ٤، ١٢)[١٨]. وسنرى في تفسير سورة **النجم** أنّا ـ وكذلك قُدامى المفسِّرين ـ نبقى في الإبهام بخصوص ماهية الشخص الماورائي الذي تجلّى: أهو الله أو المَلَك؟ والحقيقة أنّ الإبهام نفسه له معنى ويُحلّ بسهولة.

وإذ ذكرنا عدم وجود أيّة إشارة في القرآن إلى قصة حراء، فإن التلميحة التي نجدها في سورة **التكوير** وفي سورة **النجم** تشير إلى أنّ الشخصية الماورائية التي رآها النبي تُنعت بـ«ذِي قُوَّةٍ» و«شَدِيدُ القُوَى». وما هو هامّ جداً أنّ هذه السورة (**النجم**) إذ تصف لحظة التجلي تقول: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى». وقد يشير مفهوم التعليم هذا إلى لحظة سابقة أُوِّلت كقصّة غار حِرَاء، وهي كما وُصفت تبدو فعلاً كلحظة تعليمية وتلقينية درامية، خصوصاً وقد اقترنت بإظهار القوّة.

ثمّ تذكر السيرة أنّ جبريل تجلّى له في اليقظة فيما بعد في شكل ضخم عظيم في الأفق لإشعاره بماهية الحدث. وهنا لا تتعارض القصّة مع القرآن الذي يقول: «**عَلَّمَهُ** شَدِيدُ القُوَى. ذُو مِرَّة فَاسْتَوَى وهُوَ بالأُفُقِ الأَعْلَى». فتؤول الحدث عَلَى أنّه حدثان متتاليان: التعليم ـ التلقين ثم الاستواء بالأفق. لكنّ قصّة الغار هذه تنسى أنّ القرآن ربط بصفة أساسية التجلّي في الأفق والوحي ذاته، وأنّ الوحي حصل في هذه اللحظة لا في غيرها. وما يدلّل على هذا بصفة قاطعة ما يذكره القرآن في سورة **التكوير**، وهي سورة نزلت قبل **النجم** ويمنحها المستشرقون رقم ١٨ في الترقيم التاريخي الاستشراقي بينما أُعطيت سورة **النجم**، وهي أكثر تفصيلاً وذات أسلوب آخر، رقم ٣٠. وترجع السورتان إلى الحدث نفسه، وكلّ منهما تلقي ضوءاً على الأخرى.



فتقول سورة **التكوير** في هذا المقام:

إنّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ

ذِي قُوَّة عِنْدَ ذِي العَرْشِ مَكِينٍ

مُطَاعٍ ثَمَّ أمِينٍ

وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ

وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ المُبِينِ

وَمَا هُوَ عَلَى الغَيْبِ بِضَنِينٍ

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطانٍ رَجِيمٍ.

هذا المقطع ذو أهمية كبرى لعدة أسباب: هو ينعت الوحي بأنه «قَوْلٌ» أي إفصاح بالكلام، وأنّه أتى من «رَسُولٍ كَرِيمٍ»، أي من مبعوث من الله يحمل إلى محمّد كلام الله بكلّ أمانة (أَمِينٍ). وهو ذو قوة وله مقام كبير عند «ذِي العَرْشِ» وهو الإله ـ المَلِكَ. وهو مطاع أي يُستمع إلى نصيحته، وهذا معنى الكلمة في العربية القديمة. ولقد رآه محمد بالأُفُقِ المُبِينِ **رؤية العين** كما هو واضح جليّ، إلاّ أنّ العبارة قد تعني أفق مطلع الشمس في لحظة بزوغها، بينما تذكر سورة **النجم** عبارة «الأفُقِ الأَعْلَى»، وتشير إلى موقع عمودي تدلّى منه هذا الشخص الماورائي.

من الممكن جدّاً أن يكون هذا المقطع نزل بعد سورة **النجم** لأنه يوضّح عملية التجلّي وهويّة المتجلّي أكثر ممّا توضّح ذلك سورة **النجم** لانطوائها على الانطباعات المبهمة الأولى(١٩). وعندما تذكر سورة **التكوير** صفة الموحي فهي تصفه بكلّ دقّة وتعطي هويته إلاّ أنها ترجع إلى اللقاء الأوّلي وهو ماضٍ وأتى في لحظة سابقة: «ولَقَدْ رآهُ بالأُفق المُبِين» أي عند التجلّي الأوّلي الذي ستفصّله سورة **النجم**. ومن المهمّ أن نذكّرَ أنّ هذه السورة الأخيرة تريد أن تبرهن على أن القرآن وحي، وأنّه لم يأتِ عن «الهَوَى»، أي هوى النّبي وابتداعه، بينما تفنّد سورة **التكوير** الاتهامات



بالجنون، وبكون القرآن هو قول «شيطان رجيم». والمشكلة هنا بالنسبة للمؤرّخ هي ضبط تطوُّر اتهامات قريش من الجنون إلى العلاقة بالشيطان إلى السحر إلى الشعر وإلى الافتراء. وهي مشكلة دقيقة يصعب حلّها في تطورّها الزمني، لكن من الممكن تفكيك معاني هذه الاتهامات في علاقة مع ذهنية عرب ذلك العهد.

إنّ المصدر الوحيد الوثيق للتجلّي والوحي هو إذن القرآن في سورتَي **التكوير والنجم**. وبالتالي، فإنّ قصّة غار حراء وما تبعها اختلاقٌ بحت لكنّها ترمز بشكل مسرحي إلى أمور جدّية هامّة وتعكس آراء وتصّورات ظهرت فيما بعد في الضمير الإسلامي. ولا بدّ هنا من حلّ رموزها وفهم ما تشير إليه وما تريد أن تدلّل عليه:

١ ـ النبي كان يتحنث قبل البعثة ويبحث عن العزلة كغيره من الحنفاء، وهذا مشكوك فيه كثيراً. فهو إذا كان عنده هَوَس بالشؤون الدّينية فمن زمن بعيد بدون شك. ولا نعرف في الحقيقة شيئاً عن فترة ما قبل النبوة، أي من زمن المراهقة إلى البعثة في سن الثلاثين، حسبما أرجِّح بشهادة القرآن[٢٠]، سوى أنّ التفكير والاختمار والحيرة كان كلّ هذا على الأقرب موجوداً من قبل ولم يأتِ فجأة.

٢ ـ صراع المَلَك مع محمّد، والسيرة تذكر أنه جبريل. بينما لم يرد اسم جبريل إلاّ في الفترة المدنية. يشبه ذلك إلى حدّ كبير صراع يعقوب مع «إيل» أو «مَلَك إيل». ويعني ذلك فكرة أنّ اللقاء مع الماورائي وهو في شكل إنسان يقع هنا مع جهلٍ بهويته في لحظة أولى وبمجابهة الانساني للإلهي حتّى يتكشّف الإلهي ويزكّي الإنسان ويعبّر له عن عطفه وحبّه. وفي هذا كلّه مغزى كبير. إنما قصّة يعقوب / إسرائيل بدائية إلى حدّ كبير[٢١]، فهي صراع جسدي بحت من دون رهان سوى سبر قوة الإنسان أو معارضة الإنسان للإله ورفضه له. بخصوص محمد يوجد أيضاً جهلٌ بهوية الماورائي، وربما أيضاً تخوّفٌ من أن يكون من قوى الشرّ المنبثة أيضاً



في هذا العالم من جنّ وشياطين. وتلحّ الرواية كثيراً فيما بعد على تخوّف محمّد من أن يكون أصابه جنون. لكنْ بالأساس تحفُّظ النّبي بل صموده أمام الشخص الماورائي وأوامره يُمثّل صمود الذات الإنسانية أمام الاختراق من الخارج ورفضٌ مبدئي للائتمار. فعبارة «ما أنا بقارىء» التي تبدو مبهمة لا تعني في رأيي: «لا أحسن القراءة»، بل «أرفض أن أقرأ» لأنّي حرّ في أن أقرأ أو لا أقرأ». ولم يطعْ النّبي هذا الأمر حسب الرواية إلاّ مُكرهاً بالقوّة. وأخيراً فجبريل هو الذي قرأ النصّ، فأنطبع في قلب الرسول[٢٢].

٣ ـ الرواية إذن تذكر استعمال القوة إزاء الرسول، وهذا خلافاً لما ورد في القرآن سواء في سورة **التكوير** أو **النجم** حيث جرت الأمور في جو بعيد عن العنف وفي جوّ تقبّل وعطف وتقارب شديد. وإذا نعت القرآن الشخص الماروائي بأنّه ذو قوّة، فلا شيء يدلّل على أنّه استعمل القوّة إزاء محمّد بل هو «رسول كريم». وفي الرؤية الأولى لسورة **النجم** دنا منه بتؤدة «فأوحى إلى عبده ما أوحى» وكأنّه الهمس. أمّا في الرؤية الثانية للسورة نفسها، فإنّ محمّداً عومل بصفة خاصة حيث انكشفت أمامه «آيَاتُ رَبِّهِ الكُبْرَى».

٤ ـ كلّ هذا ينفي تماماً ما ذُكر عن غار حراء، وما ذُكر عمّا جرى بعده من القصص عن تشكك محمّد في رسالته وخوفه من الجنون، وعن غمّه وحزنه ممّا أصابه حتى أنه فكّر في الانتحار. وكذلك قصّة خديجة واختبارها لهوية الماورائي أهو مَلَك أم شيطان. وهي قصّة قد تعبّر عن الأنتروبولوجيا العربية بخصوص الخير والشرّ وعلاقة ذلك بالمرأة وجنس المرأة. إلاّ أنّها مشوبة بقسطٍ من المسيحية نجده بقوّة عند ورقة بن نوفل الذي لا يُمكن قبول حكمه حول البعثة. وإذا وُجِدَ فهو نصراني بحت كما تدلّل على ذلك المصادر (**المحبّر**، ص ١٧١)[٢٣].

وعلى كلٍّ، فإنّ هذه الأخبار، إذ تعكس بصفة شبه عقلانية تحليلاً نفسانياً ممكناً لمكابدة الرسول في الأوّل ولخوفه ورفضه لما حلّ به، تريد عن



قصد أو عن غير قصد ـ أي عن تصوّر للأمور ـ أن تبرز أنّ النّبي إنّما كان رجلاً عادياً تماماً لم يختز لنفسه هذا المسار وإنّما اصطفاه الله بمشيئته. فكلّ شيء هنا يأتي من الله. فهو ـ أي محمّد ـ إنسان مندرج في مجتمعه، متزوّج له أولاد، يشتغل بالتجارة كغيره من قريش، بل اعتبروه «أميّاً» لا يحسن القراءة والكتابة بالمعنى الإسلامي. وكلّ ما سبق البعثة من علامات (كلام الحجر. . . الخ)، بدا له غريباً لأنّه من الله وكذلك الرؤيا الصادقة. وحتّى الخلوة في حراء لم تكن من محض إرادته، بل إنّ الله «حبّب إليه الخلوة» إذ يؤهّله للنبوة بتدرُّج لكن في آخر لحظة وقُبيل البعث.

كلّ هذا تصوّر إسلامي ـ أتى فيما بعد ـ لبدء البعث، تلعبُ فيه الرعاية الإلهية دوراً هائلاً، ويلعب فيه محمّد دوراً سلبياً. فلا شيء يؤهّله شخصياً للنبوّة وإنّما «اصطفاه» الله و«اختاره»، فهو المصطفى المختار الذي سيكون وعاءَ الوحي لا أكثر. وبقدر ما يكون القرآن بليغاً ـ وقد تلاه رجل أمّي ـ بقدر ما يدلّل هذا عن أصله الإلهي. بحيث يتوارى الرسول وراء الله و«رسوله الكريم»، المَلَك، في تلقّي الوحي والإفصاح عنه للناس. وهكذا، فقصّة الغار وما حفَّ بها تريد أن تشير إلى أنّ النبوة فُرضت على محمد من الخارج وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنّه لم يكن ليتوقّع هذا أبداً حتّى ظنّ بنفسه الجنون.

لقد خبا دور محمّد تماماً في الوحي، وهذا ما يتماشى مع المعتقد الإسلامي في أنّ القرآن كلام الله بحذافيره لفظاً ومعنى، وهذا ما منح الإسلام مصداقية وقوّة.

وممّا يدخل في هذه النظرة ـ وبالتالي في قصّة حراء ـ مشكلة «أمّية» الرسول. والمقصود بالكلمة في التقليد الإسلامي اللاّحق: جَهْلُهُ القراءة والكتابة. وهذا ـ كما هو واضح ـ من دلائل النبوة السلبية، وسلاحٌ ضدّ المسيحيين واليهود وغيرهم من أهل الملل وليس ضدّ مشركي قريش، لأنّ المفهوم القرآني في فترة نزوله لـ«الأمّية» لم يكن يعني الجهل وإنّما أُوّل كذلك فيما بعد.



وقصّة الغار تعتمد على رواية أنّ أوّل ما نزل هو المقطع الأوّل من سورة **العلق** الذي يبتدىء بأمر «اَقْرأ». وتؤوّل الرواية الكلمة بمعنى قراءة نصّ، والنّص أتى به جبريل في مصحف من ديباج. ويكون جواب النّبي «ما أنا بقارىء» على أنّه ليس برفض وإنما إعلام بجهل القراءة بالمعنى المعتاد. والمقصود في الحقيقة بالآية «اَقْرَأْ بِإسْمِ رَبّكَ الَّذِي خَلَقَ» هو التبشير الشفوي بما سيكون القرآن وتلاوته على الغَير وتبليغه. فالقراءة ليست بقراءة نصّ مكتوب وبتلاوة في الخلوة، وإنّما استخراج الوحي من القلب وقراءته بالصوت باسم الله، أي نيابة عن الله. إلاّ أنّ النصّ يذكر فيما بعد القلم والكتابة في صيغة «التّعليم»، هذا المفهوم الذي سيرد ذكره في سورة **النّجم** «عَلَّمَهُ شديدُ القُوَى». ولعلّ قصّة الغار اعتمدت على تأويل الآيتين لتذكر ما ذكرت، لكنّها تتناقض عندئذٍ إذ تعتبر أنّ محمّداً لا يُحسن القراءة كما أنّه لا يُفهم سلوك المَلَك أبداً في تعنيفه للنّبي حتّى الموت بالكاد. ولعلّ هذا السلوك استوحي من وصفه بأنّه «ذُو قُوَّةٍ» و«شَدِيدُ القُوَى»، واعتُبر أنّ محمّداً جرّب هذه القوة الخارقة. وحقيقة الأمر أنّ كلّ هذا لا يتماسك منطقياً وتاريخياً، ويشهد القرآن ذاته على عكس ذلك تماماً في سورتَيْ **التكوير** و **النّجم**.

٥ ـ هنا لا بدّ من طرح مشكلة «أمّية» الرسول بصفة جدّية. إنّ محمّداً موصوف فعلاً في القرآن بأنّه «النّبي الأُمّيُ» (**الأعراف**، ١٥٧)، وبأنّه «نَبيُّ الأُمِيينَ»[٢٤]، وأنّ الله «بعث في الأُمّيينَ رَسُولاً» (**الجمعة**، ٢). واعتبر المسلمون أنّ المقصود بذلك جهل القراءة والكتابة، ولم يقولوا أنّ النّبي جاهل، ليس فقط احتراماً لحرمته وإنّما لأنّ الجهل يعني العنف والغضب والتوحّش والابتعاد عن العقل في المعجم القديم. فعوّضوا هذا الوصف بصفة «الأمّي»، وحصروا ذلك في جهل القراءة والكتابة ولم ينفوا فيما بعد عن النّبي الحكمة ورجحان العقل. لكنْ إذا كان النّبي «أمّياً» بهذا المعنى، فكيف يُوصف كلّ العرب بأنّهم «أمّيون»؟ لقد كان فعلاً أغلبهم كذلك في



الجاهلية، لكن كان فيهم من يحسن القراءة والكتابة من أهل الحيرة ومَنْ التفَّ حولهم من القبائل كإياد، ومن أهل المدن كمكّة وقريش، وهم قوم تجّار، ومن أهل يثرب حيث كانت الكتابة من شروط الرجل «الكامل»، ومن أهل اليمامة وأهل اليمن وغيرهم. النخبة دون نزاع كانت تقرأ وتكتب والكتابة رائجة في الأوساط الأرستقراطية ولدى الأقليات من اليهود والنصارى.

المسألة في الحقيقة لا تحتاج إلى جدال طويل. «النَبِيُ الأُمِيُ» يعني النبي المبعوث من غير بني إسرائيل. وهو حدث استثنائي في التقليد التوحيدي السامي، بل هو تحدّ كبير لهذا التقليد. ولكلمة «أمّيّ» و«أمّيين» مقابل بالعبرية، وهي «أُمُم عُلاَم»، أي أُمم العالمين من غير بني إسرائيل، وكان اليهود يميّزون بينهم وبين كلّ الآخرين. والمفهوم ديني وعرقي في آن. وعندما تُرجم الكتاب المقدّس إلى اللاتينية استعملت عوضاً عن «أمم» كلمة gentiles، ومن هنا الكلمة الفرنسية gentils. وقد كثر استعمال الكلمة في كتابات «بولس» الذي بشَّر اليهود و«الأمم» على السواء، بل راهن على «الأمم» أي على غير اليهود من الشعوب الأخرى والملل الأخرى. وهكذا أضحت المسيحية دين هذه الشعوب والرومان قبل كلّ حساب، وقليلاً ما تقبّلها اليهود إلاّ في الأوّل.

على أنّ المسيح وإنْ أُلّه، فهو يهودي في صفته الإنسانية، وكذلك حواريوه وأتباعه. وهو لم يقطع تماماً مع التراث اليهودي، إنّما تمّ ذلك فيما بعد بخصوص الشريعة وهي التوراة بالذات وبخصوص الشعائر والطقوس. و«بولس» نفسه كان يهودياً بالرّغم من جنسيته الرومانية. بل إنّ مفهوم المسيح مفهوم يهودي لكن أُعطي له مع الدّين الجديد معنى آخر.

ولئن نبذ اليهود المسيحَ والمسيحية، فالمسيحية تعترف بالقسم الأوفر من التقليد الإسرائيلي، وقد نبذت دعاة القطيعة مع هذا التراث من الغنوصيين الأوائل كـ«مارسيون» وغيره(٢٥).



وهكذا، فبالنسبة لهذين الدينين الموجودين من قديم على الساحة، قد يبدو محمّد متطفّلاً على التوحيدية التي ابتدعها الشعب الإسرائيلي من القدم. ولعلّ المسيحيين اعتبروا أنّ دينهم انفتح على كل «الأمم»، وبالتالي فإنّ العرب وغيرهم مُؤَهَّلون للدخول فيه، وهم لا يعترفون تماماً بوجود شعب مختار بل يرون أنّ الدّين اكتمل بتجسّد الإله ذاته لتخليص البشرية وفسخ الخطيئة الأولى.

فعبارة «النّبي الأمّي» و«نبيّ الأمّيين» موجّهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة، أكثر ممّا هي موجّهة إلى المسيحيين، وتعني النّبي المبعوث إلى العرب وإلى الأمم الأخرى، والمختار هو ذاته من بين أمّة من غير اليهود. وهذا منعرج خطير جدّاً في مجرى التوحيدية السامية لأنّه أخرج العلاقة بالإله الحقّ عن سلالة الشعب «المختار» وتراثه مع الاعتراف بهذا التراث. فمحمّد نبيّ عربي مُكْمِلٌ لهذا التراث ومتمّم له ومصحِّح له. وهذه هي المفارقة التي أهاجت اليهود ومن بعدهم المسيحيين طوال القرون الوسطى. ويشير القرآن إلى حسد اليهود ورفضهم أن يكرم الله «بِفَضْلِهِ» شعباً آخر يتّبع حقيقة لطالما كانت في أيديهم، إنّما يرجعها الإسلام إلى إبراهيم الذي لم يكن «يَهُودِياً وَلاَ نَصْرَانِيًّا» (آل عمران، ٦٧).

هذا إذن هو المعنى الصحيح للأميّة. أمّا لماذا ألصق المسلمون بهذا المفهوم معنى جهل القراءة، فلعلّ ذلك يرجع إلى تطوّر الكلمة في العبرية وما شُحِنَتْ به من مقاصد، وهي أنّ الأمم الأخرى تجهل الله وتجهل الحقيقة[٢٦]. أو لعلّ العربية القرآنية أتت بها، لكن لا علاقة بين ذلك وبين جهل القراءة والكتابة. والمقصد الإسلامي واضح وهو تنزيه القرآن عن كلّ يد بشرية. فلم يكن محمّد شاعراً ولم يكن حكيماً فيلسوفاً ولم يكن عَالِماً بكتب الأوّلين، «أو يقرأ في الكتب» كما كان يفعل شخص مثل ورقة بن نوفل (المحبّر، ص ٧٩)، إنّما هو تنزيل من الله.

وفعلاً لا نستبعد أن يكون محمّد جاهلاً للقراءة، فهو قد عرف اليتم



خلافاً لابناء الأرستوقراطية القرشية، مثل أبي سفيان وعمرو بن العاص.
وبعدُ، فالتراث الحكمي والشعري والعلمي الجاهلي لم يكن مدوّناً بل كانت الحافظة تلعب الدّور الأساسي في الثقافة. والقرآن بذاته لم يكن مكتوباً، بل هو أثر شفوي وأراد لنفسه ذلك وعاب على اليهود أنّهم يخطّون الكتاب «بأيديهم»، والمفترض أن التوراة ـ الشريعة أثر شفوي. ويقول القرآن: «وَلاَ تَعْجَلْ بِهِ لِسَانَكَ * إنَّا عَلَينا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ»[٢٧]. كما يقول في مقام آخر: «سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى» (**الأعلى**، ٦).

إذن القرآن أتى من قلب الوحي والضمير، إلاّ أنّه لا يذكر صراحة أنّ محمّداً لا يحسن القراءة ولا الكتابة، بل هو يذكر على لسان مشركي قريش أنّهم يتهمون محمّداً بأخذ العلم عن رجل أعجمي، ويردّ عليهم فقط في نقطة لغوية بأنّ القرآن عربي، وهو يشير أيضاً إلى قولهم إنّه يأخذ العلم عن أناس وإنّه «أساطير الأوّلين اكتتبها»[٢٨]. ولا يردّ القرآن بأنّ النّبي لا يحسن الكتابة.

ومن الواضح عندي أنّ شخصاً مثل محمّد، في الزمن والوسط الذي عاش فيه، كان يحسن القراءة والكتابة وأنّه كان يتمتّع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحافظة والذكاء الوقّاد. فأن يكون المسلمون في العهد الخليفي (الثاني والثالث هـ.) أرادوا أن ينزعوا عنه هذه الأوصاف في سبيل دعم إلهية القرآن، فهو أمر مفهوم ولعلّه محبّذ. لكنّهم سرعان ما نسبوا إليه الأحاديث واعتبروه مصدر التشريع والحكمة والأخلاق. وكلّما تقدّم الزمن كلّما تضخّم دور الحديث في التشريع وبالتالي مرجعية محمّد، إذ الفرق كبيرٌ بين أبي حنيفة وحتّى مالك وبين الشافعي وفيما بعد ابن حنبل[٢٩]. إنّما اعتبروا أنّ النّبي يتكلّم عن وحي، واستفحل الأمر إلى أن وصل بعض المسلمين الآن إلى تفويق السُنَّة على القرآن.

وتفخيم شخصية المؤسّس يدخل في منطق تطور الأديان وإكمالها والإضفاء عليها شكل المدوّنة المتشعبّة. فالإلهي في الإسلام، وقد أتى بعد المسيحية ـ وهو أمر مهمّ ـ تقمّص في الكلام الإلهي القرآني بقوّة كبيرة،



ولولا ذلك لتلاشى الإسلام لقرب عهده واستبعاده للمعجزات وكلّ ما يتّجه إلى الخيال والسّرّ الخفي وإلحاحه على العقلانية والتأمّل. إنّ الصيغة التأكيدية للحقيقة من سمات الأديان التوحيدية السامية، وكذلك صيغة التجلّي والوحي وحتّى التأليه (المسيحية).

ولقد وُجد مؤسّسون في رقاع أخرى آعتُبرت كتاباتهم الشخصية مصدر الإيمان والقداسة، وهذا شأن **الغاتا**، وشأن **سوترات** «البوذا»، وشأن تآليف «ماني». ولِتخيّل أن يتخيّل ماذا كان سيكون شأو الإسلام لو ادّعى محمّد أنّ القرآن من محض تفكيره سواء في قريش في زمنه أو لدى الشعوب المتعدّدة التي دخلت فيما بعد في الإسلام؟. على أنّ هذا لا معنى له، حيث كان النبي مقتنعاً تماماً وبكلّ قواه أنّ القرآن موحى إليه من الله.

وبخصوص معرفة القراءة، لم يظلم المسلمون حق نبيهم في المعرفة والعلم حيث عظمّوه كثيراً وجعلوه من أساس دينهم في الحديث وأكثرَ من ذلك في الشهادة ذاتها، أي في صلب المعتقد على مرّ الزمن.

لكنّي أعجب من بعض المستشرقين ـ وليس من كلّهم ـ الذين ليسوا بمسلمين، وبالتالي نظروا إلى الإسلام والقرآن نظرة خارجية مجرّدة من كلّ إيمان فآعتبروه أثراً من محمّد، أعجب لكونهم من خلال هذه النظرة لم يشعروا بسعة علم النّبي ومقدرته الفذّة في معرفة التراث الدّيني واللّغات العبرية والسريانية واليونانية التي نجد أثرها بَالِغاً في القرآن ومعرَّباً في الشكل. إنّما لم يكن ذلك ممكناً لأنّه كان عليهم أن يعرفوا ما يعرفه محمّد من الكتاب المقدّس والأناجيل المزيفة والتلمود وآثار الربانيّين، وأن يعترفوا بمقدرته الفائقة في الإبداع الدّيني والخلق التشريعي. كلّ هذا طبعاً في إطار نظرة وضعية غير إيمانية لنبوّة النبي وإلهية القرآن.

أمّا بالنسبة إلينا كمسلمين معاصرين، فلا تضارب بين صفة الموحى إليه ـ أي محمّد ـ وحقيقة الوحي وبين صفته كشخصية فذّة من طراز أعظم مؤسّسي الأديان، وفي رأيي الخاص أكبرهم قامةً.



IV

التجلّي وانطلاق الوحي





إنّ تكشّف شخصية ماورائية للنّبي وانطلاقة الوحي في الوقت نفسه مذكور بصفة واضحة في القرآن في سورتي **التكوير والنّجم**. وسورة **التكوير** أقدم من الثانية، ويبدو هذا في أسلوبها على أنّها دقيقة في وصفها: فالوحي قول من «رَسُولٍ كَرِيم» أرسله الله وليس بالتالي قول الله مباشرة. وهذا الرسول «ذُو قُوَّةٍ»، وأخيراً فإنّ النّبي رآه «بالأُفقِ المُبِينِ». والأرجح أن هذه الرؤية تمت في الأوّل، وأنّ قول هذا الرسول المبلّغ الأمين هو الوحي القرآني الذي قد يكون ابتدأ مع الرؤية ـ لكنّ سورة **التكوير** لا تبينّ ذلك ـ وتمادى بعد ذلك.

المهمّ هنا أنّ الشخص الميتافيزيقي ليس الله ذاته وإنّما مبعوث منه، وأنّ محمّداً رآه، وأنّ القرآن قَوْلُهُ لكن عن الله. وهذه السورة تُرجع الأمور إلى تجربة ماضية وتوضّحها إلى حدّ ما ويجب بالتالي ربطها بسورة **النجم** التي ترجع بذاتها إلى التجربة الأولى بكلّ دقّة وتفصّلها تفصيلاً موضوعياً وكما انطبعت في نفس محمّد، على أنها تتحدّث أيضاً عن تجربة رؤية ثانية. وإليكم هذا المقطع الأساسي:

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (١).
مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَما غَوَى (٢).
وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى (٣).
إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى (٤).
عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى (٥).
ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦).
وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى (٧).
ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨).
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩).



فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠).
مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى (١١).
أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢).
وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣).
عِنْدَ سِدْرَةِ المُنْتَهَى (١٤).
عِنْدَها جَنَّةُ المَأْوَى (١٥).
إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (١٦).
مَا زَاغَ البَصَرُ وَما طَغَى (١٧).
لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الكُبْرَى (١٨).

هذا المقطع أساسي لأنه يُبيِنُ بكلِ نصاعة لحظة تجلّي المُخارق لمحمّد التي تلتها فوراً لحظة الوحي، ثمّ تتلوها رؤية ثانية. وهنا أستعمل كلمة «رؤية» وليس «رؤيا» لأنه اتّضح لي أنّ القرآن لا يقصد رؤيا في المنام ولا حتّى في حالة خاصّة من انخطاف وغير ذلك، بل رؤية بالبصر يصدقها العقل ولا يخدعها الخيال. رؤيتان في الواقع الفضائي ـ الزمني بيِّنتان واضحتان تمام الوضوح وبالوعي الكامل.

ولئن تكاثرت الضمائر المستترة هنا حتّى صعب على المفسِّرين والمترجمين ردّها إلى فاعل واضح، فالفهم الصّحيح للنّصّ لا يترك مجالاً للشك، فيبدو كلّ شيء بَيِّناً.

«صَاحِبُكُمْ» وهو فاعل هو محمّد؛ «إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ» أي القُرْآن؛ «عَلَّمَهُ»: الهاء قد ترجع إلى الوحي أو إلى محمّد؛ «وَهُوَ بالأُفقِ الأَعْلَى» أي هذا الشديد القوى وليس محمّداً ـ خلافاً لترجمة «ماسون» L. Masson المغلوطة[٣٠] ـ «فَأَوْحَى إلَى عَبْدِه مَا أَوْحَى»: هذه الآية مَثلث إشكالاً للمفسّرين: أهو الله ويكون الفاعل مستتراً أم جبريل؟ نحوياً يكون هذا الكيان هو الذي أوحى ويكون محمّد عَبْدَهُ. من المفسّرين اعتماداً



على عائشة مَنْ أرجع الضّمير المستتر إلى الله بخصوص هذه الآية فقط: أي فأوحى [الله] إلى عبده ما أوحى، ولا يعني هذا البتّة أنّ الله هو الذي تجلّى؛ ومنهم اعتماداً على ابن عبّاس من قال إنّ هذا الكيان ذا القوّة هو الله ذاته، «ليس في كلّ نوره» إذ لا تدركه الأبصار كما ورد فيما بعد في القرآن[٣١].

الحقيقة أنّ في هذه الآيات غموضاً وشيئاً من التردّد بين شخصية الله وشخصية هذا الـ«شَدِيدُ القُوَى». إنّ القرآن يريد أن يصف التجربة الأولى كما برزت للنّبي في شيء من الغموض لأنّها فعلاً مباغتة وأوّلية. بقي أنّ الوحي وإنْ كان مصدره الله المتعالي، فإنّ الناقل له هو مبعوث الله كما ورد في سورة **التكوير**، وكما سيرد فيما بعد في الفترة المدنية: «قل مَنْ كَانَ عَدُواً لِجبريل فَإنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ الله»[٣٢].

ليس من المستحيل أن يعتبر القرآن في هذه الفترة أن محمّداً «عبد» هذا الشخص الماورائي[٣٣] الذي يبقى غامضاً في هويته، فهو بين الله وبين «المَلَك» أو امتزاج لهما كما سنرى، فتستقيم العبارة نحوياً. وهذا الشخص الذي «دَنَا فَتَدَلَّى» هو الذي أوحى سواء من لدنه أو عن الله. فهذه التجربة الأولى مشوبة بكثير من الغموض، وهو ما يريد أن يُعبِّر عنه القرآن في قصده لوصف انطباعات محمّد ونفسيته وتقبّله لهذا الحدث العظيم الاستثنائي. ومن الملفت للنظر أنّ القرآن هنا يستعمل كلمة «وحي» وفعل «أَوْحَى» خلافاً **للتكوير** حيث ترد عبارة «قَوْلُ» لكنّه قول «الرَّسُول الكَرِيم» وكأنّه من لدنه سوى أنّه يُنعت بالأمين. وفي هذا المعنى ما يشير إلى التبليغ عن الغير. أمّا مفهوم الوحي في هذا السياق فيكاد يكون مستعصياً على الفهم: أهو كلام خارجي يُسمع وفي دنوّ الشخص من محمّد ما يبرّر ذلك، أم عملية خاصّة وخارقة تُدخل الكلام أو حتى المعنى فقط في نفس محمّد وتطبعه فيه؟ ومفهوم الوحي والإيحاء يرمز في العربية إلى الإلهام الدّاخلي وكذلك في القرآن بخصوص الأنبياء وغيرهم، إذ يبدو الوحي كرسالة



داخل النفس أو أمر بدون وعي من المتلقّي. ومن وراء ذلك فكرة أنّ الله يمسك بالأنفس والأفكار والإرادة، لكنّه لا يتكلّم هو ذاته فيها بالصوت المتموضع في الزمان والمكان. وقد نزّه القرآن الله بصفة فريدة بحيث لا يشاء أن يجعله هو المُوحِي مباشرة للنّبي، فالقرآن تنزيل وقد «نزَّله جِبْرِيلُ عَلَى قَلْبِكَ». الله في القرآن متعالٍ جدّاً، لا يمكن تصوّره، لكنّه خلافاً لـ**البراهما** الكسول أو للإله الغنوصي[٣٣]، هو إلَهٌ نَشِط في شؤون العالم والإنسان. إنّه بعيد جدّاً وقريب جدّاً.

ومن هذه النظرة القرآنية إلى الشخصية الإلهية المتقدّمة على الأديان السابقة، يبدو من المستحيل أن يكون الله ذاته قد تجلّى للنّبي أو أنّ النّبي اتصل به مباشرة في المعراج مثلاً. فالرؤية الثانية في سورة **النجم** تشير فعلاً إلى «نَزْلَةٍ» أخرى بكلّ وضوح وتظهرها بما لا يقلّ وضوحاً على أنها «نظرة بالبَصَر». على أنّ هذا حصل عند «سِدْرَةِ المُنْتَهَى» التي لا يُمكن اعتبارها أَبَداً كموضع من مكّة ـ كما يرى ذلك المستشرقون[٣٤] ـ بل هي إذ بدت لمحمّد كمشهدٍ واقعي بديع وخارق، فهي رمزٌ لتناهي الأرواح والوجود كلّه وانتهائها في الفضائي ـ الزمني، وترمز كذلك إلى أنّ ما وراء ذلك هو اللاّنهائي واللافضائي ـ الزمني، وبالتالي إلى أنّ الله هو اللاّمتناهي. وقد فهم علماء المسلمين إلى حدّ ما هذا الأمر في قصّتهم للمعراج التي هي اختلاق ذو قيمة دينية رفيعة. ولم يفهم المستشرقون تعبير «المُنْتَهَى» وحطّوا من مغزاه، بينما ترد العبارة نفسها في سورة **النجم** ذاتها (آية ٤٢) «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ المُنْتَهَى». ومن الملاحظ أنّ النبيّ في الرؤية الثانية توقف بصره عند هذا المنتهى، منتهى المصائر «فما زَاغَ... وَلاَ طَغَى». ولا يعني ذلك فقط عدم الغلط والاشتباه والتنبّه الكامل الحسّي للمعطى للنظر، بل قد يعني كما ذكر ذلك المفسّرون التحديق في الموضوع بقوّة كي لا يهرب البصر إلى اللاّمتناهي الذي من خلف. وفي الحقيقة ليس هناك خَلْفٌ ولا أمامٌ ولا فوقٌ ولا تحتٌ، فهو ما وراء العالم والوجود بصيغة الاستعارة، وهو ميدان



الله بصيغة الاستعارة دائماً، إذ ليس لله ميدان ومُسْتَقَرٌ. كما أنّ العبارة القرآنية «فَرَأَى من آيَاتِ رَبِّهِ الكُبْرَى» لها دلالة عميقة.

ورجوعاً إلى مشكلة التجلّي، فإنّ كلّ منطق القرآن ضدّ فكرة تجلّي الله ذاته، وما وجد في النّصّ المقدّس من تأكيدات على كلام الله لموسى أو جدال الله لإبراهيم بخصوص قوم لوط، إنّما هو استرجاع للتراث اليهوي القديم حيث كانت الأنتروبومرفيا طاغية. وقد أراد القرآن بذلك عدم التعارض مع التقليد اليهوي(٣٥)، واعتماد استمرارية التوحيدية حتى تصل إلى فترة التنزيه القرآني الأسمى وعمق النظرة إلى الشخصية الإلهية وكنه الوجود. كذلك نفى القرآن بكلّ قوّة التشخيص الإلهي في المسيح وكَفَّر من قال بالتثليث. فليس القرآن رجوعاً إلى اليهوية الأولى ولا إلى اليهودية التالية من فوق المسيحية، إنّما كان تجاوزاً لكلّ ذلك جميعاً مع إلحاح على تواصل التوحيدية من نوح إلى إبراهيم وفيما بعد إلى بني إسرائيل والمسيحيين وحتّى الصابئة، لأن الإله إله واحد هو الله، وهو كوني وعالمي في آنٍ فلا يُسمَّى بـ«يَهوه» عندما يتجلّى لموسى بل الله، وهو الله دائماً من الخلق إلى الساعة إلى الأبد. وهو مبدأ الوجود الذي أوجده وقبل أن يوجده وإنْ أَرَادَ فَسَخَهُ. فهو الوجود بعينه، إنّما وجود بصفة خاصّة به حاول القرآن حصرها بلغة البشر وموجَّهة إلى البشر. ولعلّ أمثل مقاربة للكيان الإلهي تلك الموجودة في سورة **النور**: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ. . .»(٣٦).

وهذا كله يمنح رسالة محمّد وجاهةً كبيرةً، ولَهذا حجّة قاطعة بأنّ الله ذاته لم يتجلّ لمحمّد في رؤيتيه، ولا يفيد أن يقال إنّ الله على كلّ شيء قدير. فهو ليس كذلك لأنّه لا يقدر أن يتجاوز هويته ولا يقدر مثلاً أن يعدم نفسه، ولا أن يزيح حكمته ولا قوته.

ورجوعاً إلى التجلّي الأوّلي والثاني، فيمكن بعد كلّ هذا التحليل أن نُثبِت بكامل القناعة عدّة أمور:

١ ـ رأى محمّد **جبْرَ ـ إيل** أي قوّة الله بالعبرية، ولذا نُعت بـ«ذي



قوّةً» و«شديد القوى» ككيان يُدركه الحسّ معلّقاً في الهواء أي كشخص هوائي، ورآه ثانية بـ«البصر». والأمر واضح فهي ليست رؤيا في المنام بل رؤية بعين الرأس.

٢ ـ هذه الرؤية ليست من الخيال إذ «مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى». وفعل «رأى» يرجع إلى محمّد وليس إلى الفؤاد: «كَذَبَ» يعني خَدَع وليس كَذَّبَ؛ و«الفؤاد» هو مركز الخيال والمشاعر وقد يعني العقل أيضاً كقوة إدراك وهي التي تضفي على المُشَاهَد بالحسّ الإيمان بوجوده وتصدُق الحواس.

٣ ـ لا يُكَذِّبُ المرء فيما شاهده بصفة واضحة جليّة وفي حالة نفسانية هادئة، ولا يُجَادَلُ في ذلك لأنّ الرؤية أكبر برهان على الواقع والحقيقة إذا ما حصلت في اليقظة وباكتمال الشعور، ولذا يقول القرآن: «أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى». وبالتالي، فالرؤية تلعب الدور الرئيس في اللقاء مع الماورائي وأكثر بكثير من السمع الخارجي وتَلَقّي الصوت الداخلي. فالمشاهدة هنا مشاهدة حسّية واقعية لكيان متموضع في المكان والزمان.

٤ ـ إلاّ أنّ هذا الكيان ليس كغيره، فقد ظهر «بالأُفُقِ الأَعْلَى» أي في كبد السماء[٣٧]، ثمّ تنزّل شيئاً فشيئاً متحدّياً قوانين الانجذاب حتى وصل إلى محمّد واقترب منه «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى». والمقصود في رأيي مسافة رَمْيَتَيْن. ولا يذكر القرآن شيئاً عن مظهر هذا الكيان السماوي سوى أنّه «اَسْتَوَى» في السماء، والكلمة قد تعني الجلوس على النمط الملكي حسب المعاجم القديمة والترجمات الحديثة، أي المَلِك الجالس على عرشه. لكن يعني هذا الله ذاته «ذِي العَرْشِ» كما تقول سورة **التكوير**. والأرجح أنّه قد يكون جالساً مادّاً رِجْلَيْه حسب وصف ابن هشام، مائلاً الأفق «بجسمه». وما هو أرجح أنّه كان في وضعية الوقوف ثمّ تدلّى بعد ذلك: فاستوى إذن يعني الوضعية السوية، وهي هنا في اعتقادي وضعية عمودية ومستقرّة.

٥ ـ لا نعرف شيئاً عن حجم هذا الكيان وليس بالضرورة أن يكون



عظيماً ضخماً، فلا ذكر لذلك في القرآن؛ وليس حتى بالضرورة أن يكون مادياً كي يُرى شكله. فنحن نرى النور وأشعة الشمس وليس النور من المادة في شيء[٣٨].

٦ ـ اقترب هذا الكيان من محمّد فَأَوْحَى إليه، والأرجح أنّ هذا الوحي كان بالأصوات المسموعة المحسوسة، وإلاّ فلماذا يقترب منه بهذه الدّرجة. وتذكر سورة **التكوير** أنّه «قَوْلُ رَسُولٍ كَرِيم». على أنّ المقصود بـ«القول» ليس ضرورةً التبليغ بالصوت الخارجي، وإنّما المقصود أنّ القرآن ليس من قول محمّد وإنما أتى من رسول عن الله كيفما كانت الصفة. وإذْ يذكر القرآن أنّ التنزيل وحي وأنّ الوحي يجري في داخل الضمير، أي باختراقٍ للنفس النبوية، فقد يكون اللّقاء الأوّلي بالصوت الخارجي استثناءً، إلاّ أنّ القرآن واضح فيما أتى من بعد إذ يقول: «نَزَّلَهُ [جِبْرِيلُ] على قَلْبِكَ». إنّما «الوَحْيُ» في المعجم القرآني كثيراً ما يعني الأمر الآمر وعلى الأغلب من دون شعور ووعي من الموحى إليه، أي التأثير على الإرادة والغريزة[٣٩] واللاوعي، فيوحي الله إلى النحل (**النَحْلُ**، ٦٨، ٦٩)، وإلى السماوات بعد خلقها (**فُصِّلَت**، ٤١)؛ وبخصوص محمّد والقرآن، هناك فصل بين الوحي كعملية تبليغ وتأثير وبين القرآن ذاته. فالله أوحى القرآن، لكنّ القرآن هو نتيجة الوحي، وهذا واضح في الآية التّالية: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ القَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا القُرآنَ» (**يوسف**، ١٢). فالقرآن هو الموحى به وليس الوحي ذاته، فهو «الذي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (**الإسراء**، ٧٣)، وكذلك «وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (**الإسراء**، ٨٦).

ولو أردنا تفحّص مفهوم الوحي كاملاً في القرآن، لأخذ ذلك مكاناً كبيراً. إنّما يبدو أنّ الوحي يقع على كلّ شيء في العالم وأنّه الوسيلة التي يتحكّم بها الله فيه، فهو في صلب العلاقة بين الله والوجود كيفما كان. والحقيقة أنّ بخصوص النّبي كثيراً ما يَرِدُ أنّ الله يوحي إليه ولم تَرِدْ إلاّ مرّة



واحدة، بعد **التكوير والنجم**، قضية جبريل في كونه «نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ» في سورة مدنية (**البقرة**، ٩٧). ولستُ من الذين يعتقدون أنّ النصّ القرآني يتطوّر مع الزمان والظروف. فالأساسي فيه لا يتغير من الأوّل إلى الآخر.

ففي **التكوير**، حصل الوحي عن طريق «رَسُولٍ كَرِيمٍ»؛ وفي **النجم** عن طريق «شَدِيدُ القُوَى» الذين أوحى إلى عبد الله محمّدٍ مَا أوحى؛ وفي **البقرة**: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِجبريلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ» (**البقرة**، ٩٧)؛ وفي **النحل**: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بالحَقِ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا» (**النحل**، ١٠٢)؛ وفي **الشعراء**: «نَزَلَ بِهِ الرُوحُ الأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتكُونَ مِنَ المُنْذِرِينَ»[٤٠] (**الشعراء**، ١٩٣ ـ ١٩٤).

٧ ـ وهنا تتضّح الأمور. إذا كان في التجلّي الأوّلي من الممكن أن يكون الوحي من «المَلَك» بالصوت، فهو حدث استثنائي. ومن الواضح أيضاً أنّ في غير هذا الموقع، نزّله «الروح الأمين» وأُسْمِيَ في مقام آخر بـ«الروح القُدُس». وانكشف اسمه أخيراً في **البقرة** بأنّه جبريل، وهو الاسم المعرَّب لجبرائيل، نزّل الوحي على قلب النّبي أي بصفة داخلية كصوت الضّمير، لكي يعي النّبي أصله وهويته، ويعرف أنه ليس صادراً عن الأنا بل موسوماً بالغيرية.

فمن الأوّل يبدو القرآن متناسقاً في وصف ظاهرة الوحي إلى النّبي. إلاّ أنّ لحظة التدشين الأولى للوحي ليست كغيرها، وكذلك الثانية في **النجم** فهي ملتصقة برؤية ترمز إلى التعريف بعلاقة خاصّة بين الله والنّبي وتخبو الرؤى فيما بعد نهائياً ـ خلافاً لما تذكره خرافات السيرة ـ حتّى لا يبقى إلاّ الوحي الدّاخلي مع إمكانية سمع صوت خارجي. ولئن كانت هذه الرؤية «أمبريقية» كرؤية شيء ما خارجي بالبصر والعقل والإدراك، فهي ليست بالرؤية الموضوعية حيث فيها يقدم الموضوع ذاته لكلّ الناس، وليست في الحقيقة برؤية أمبريقية لشيء من العالم المُعطى، إنّما هي خاصّة



بالنّبي مع أنّها ليست ذاتية ولا من الهَلْس كما سنرى ولا حتى تجربة، بل لها سندٌ في الواقعِ الخارجي. فهي تكشّف من الحقيقة الماورائية مُكْتَسِبَةً حسب القرآن لكلّ شروط المصداقية.

ومن حيث خصوصيتها للنّبي وصفتها الخارقة للقوانين الأمبريقية للطبيعة وتمكين النّبي من المقدرة على إدراكها، فهي ليست بالرؤية العادية وإنْ جرت في اليقظة وبكامل الوعي والهدوء النفسي ـ خلافاً لما ذُكر في السير ـ. **هي رؤيا لا بمعنى الحلم لكن بمعنى إدراك ما لا يُدرك عامّةً وعادةً**. أي أنّا هنا ندخل في واقع لاإنساني وحقيقة تفوق الإنسانية. ولذا يكون من الأرجح أن نقول عن محمّد إنّه من أصحاب **«الرؤى»** Visionnaire كشأن كبار الأنبياء ومؤسّسي الأديان، بَلْ حتى في درجة أدنى المتصوّفة والنسّاك، حيث يتكشف للإنسان الواقع الماورائي، هذا علماً بأنّ القرآن ينبذ بشأنه المعجزات. فمن سوء النيّة أن توضع مثل هذه الكلمة من طرف «ج. الشابي» J. Chabbi بين مزدوجين، فَتُنْفَى هذه الصفة عن محمّد[٤١]، وهي أقلّ شيء بالنسبة للمؤرّخ الصميم غير المسلم. وتذكر لنا كتب التفسير أنّ محمّداً كان يرى في اليقظة المشاهِدَ أمام عينيه وكأنّها واقع حاضر مثل مشهد القدس وغير ذلك ومثل الوقائع الحربية كبدر حيث يُشاهد الملائكة يقاتلون ولا يراها غيره: «بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوهَا» يقول القرآن (**التوبة**، ٤٠). وكلّ هذا صحيح وليس ببهتان وكذب، فلا معنى لذلك بل على الأقلّ يتوجّب تفهّم تركيبة النفسية النبوية إذا أراد المرء استبعاد تدخّل الماروائي.

ولقد وصمه أعداؤه بـ«الجنون»، أي أنّهم أعطوا لهذه الظواهر سنداً واقعياً ماورائياً يدخل في ثقافتهم، إلاّ أنهم نفوا أن تكون من الله، ذلك الإله السماوي البعيد.




مكتبة
الفكر الجديد

V

الله و جبريل




مكتبة
الفكر الجديد

إنّ سورة **التكوير** واضحة أتمّ الوضوح. فالقرآن قول «رَسُولٍ كَرِيم»، وهو «أَمِينٌ» لأنّه إنّما قام بتبليغ فقط. لكنّ هذا الكيان مضخّم جدّاً في الأوصاف التي ألصقت به: «ذُو قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي العَرْشِ مَكِينٍ». والتمايز واضح هنا بين «ذِي العَرْشِ» وبين رسوله. وأخيراً تَذْكُرُ السورة أنّ محمّداً «رَآهُ بالأُفُقِ المُبِينِ». هنا تجري الأمور بجلاء تامّ خلافاً لما سيرد في سورة **النجم** حول الرؤية نفسها، إنّما يُوصف التجلّي في **النجم** بأكثر تفصيلاً وفي الآن نفسه بأكثر ضبابية.

من الصعب أن نؤكد بأنّ مقطع **التكوير** قد أُدمج فيما بعد وأُقحم في سورة قديمة النزول مثلاً لتوضيح هوية المتجلّي الماروائي وفصله عن الشخصية الإلهية لرفع كلّ التباس، لأنّ الأمر يعود تكراراً مقتضباً لما سيرد في **النجم**. وحقيقة الأمر أنّ هذه السورة الأخيرة كان هدفها تفصيل ما حدث في اللقاء الأوّلي مع ما حفّ به من إبهام في نفس النّبي، واسترجاع التجربة المعاشة في تلك اللّحظة الماضية.

وإذ ورد ما ورد في القرآن قبل **النجم** ـ ورقمها ٣٠ في مجرى النزول ـ من علاقة النبي مع «ربّه» (وفيما بعد في السورة رقم ١٠ حسب الترتيب الزمني الاستشراقي ومن كشف لاسم الله وفي كونه هو الغيب) ـ أي الغائب / الحاضر ـ والماسك بالغيب أي بما لا يُعرف من علمه ونشاطه. والوحي ذاته جزءٌ من الغيب يأتي به «المَلَك» عن الله: «وَمَا كَانَ عَلَى الغَيْبِ بِضَنِينٍ» كما يقول القرآن. وبعدما أتى إذن في سورة **التكوير**، تبدو سورة **النجم** ناصعة بيّنة.

الشخص الماورائي المتجلّي هو هذا «الرسول الكريم» الموصوف هكذا في **التكوير**، وهو ذو قوة، وهنا «شديدُ القُوَى ذُو مِرَّةٍ». وحصلت الرؤية في كبد السماء(٤٢) وفي وهج النّهار، ولذا فهو قد تدلّى من فوق إلى



أسفل. ولا نعرف شيئاً عن مظهره الخارجي سوى أنّه كان مستوياً («استوى»). وفي المعاجم الاستواء هو جلسة الملوك على عرشهم. إنّما المعاجم تأخذ في بعض الأحيان تفاسيرها من معاني القرآن ذاته مثل ما فعلت بكلمة «نَزْلَةً أُخْرَى». فاعتبرتها مرّة أخرى بينما مفهوم النزول واضح في طيّاتها. ويترجم «بلاشير» عبارة «اسْتَوَى» بـ s'asseoir en majesté، أي بالجلوس على الصيغة الملكية. وهذا موجود في التراث المسيحي ـ البيزنطي بالنسبة للمسيح المؤلّه الذي أُلصقت به الصفة الملكية البشرية وهو الـ Pantocrator. والاستواء يعني عامةً الجلوس سويّاً، وليس بالضرورة على صفة الملوك وهم على عرشهم.

وكلّ هذا مهمّ لاستكشاف هوية المتجلّي لمحمّد الذي لم يذكر لا اسمه ولا صفته خلافاً لما جاء في سورة **التكوير**، وحيث يبقى الإبهام عالقاً بالذّهن: أهو الله أم غيره؟ وقد رأينا فيما سبق أنّ الاضطراب حلّ في هذا الشأن بالمفسّرين القدامى، كما رأينا أنّ سياق القرآن العامّ حتّى في فترته الأولى يرفض قبول أي تجلٍّ لله ذاته. وسورة **النجم** تذكّرنا بالرؤية الثانية لمحمّد لهذا الكيان ثمّ تقول آخراً: «فرَأى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الكُبْرَى». وهكذا يتجلّى ربّه بآياته فقط، وهكذا يتبيّنُ التميّز واضحاً بين من يرجع إليه الضمير المستتر: «ولَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى» وبين «رَبِّـــهِ».

وهذا التمييز ـ على غموضه ـ موجود من الأوّل وليس لأنّ نظرة القرآن تطوّرت بخصوص شخصية الإله في فترة لاحقة. ثمّ إن جبريل إذ ذُكر في **البقرة** بالاسم الذي يعرفه اليهود، لم يستنبط دوره في ظرف جديد، بل هو هذا الكيان الماورائي الذي نجده في **التكوير والنجم**. غير أنّه لم يتجلَّ للرؤية فيما بعد بأيّة صفة من الصفات خلافاً لما يذكره التراث الإسلامي، وخلافاً أيضاً لما يقوله الاستشراق. فالمضمون الأساسي للقرآن لم يتطوّر حسب الظروف، لأنّه لو كان من صنع محمّد كما يزعمون، لكان محمدٌ عارفاً مُسبقاً بما سيأتي به وعالماً بالأديان واللّغات، ولا يحتاج إلى



تعليم من بُسطاء أهل مكّة والمدينة من أهل الكتاب.

الحقيقة أنّ هذا الكيان الذي لا يُمكن أن نسمّيه مَلَكاً، وُصِفَ في **التكوير** بأنّه «ذو قُوَّةٍ»، وفي **النجم** بأنه «شَدِيدُ القُوَى». ولم ينتبه المفسّرون والمترجمون إلى أنّ هذا الوصف هو ترجمة عربية لاسم جبريل، وللاسم الأصلي العبري «جِبرَائيل». و«جبْر» تعني القوّة والقوي، و«إيل» هو الله بالعبرية القديمة وحتى فيما قبل بالكنعانية. فجبرائيل هو بالضبط «إِيل قوي»، وبالتالي قوة إيل، مثل ذلك إسرائيل وعمانويل وغيرهما من الأسماء المركّبة مع إيل، كما توجد في العهد القديم أسماء مركّبة مع **يهوه**، وهي التسمية الموسَوية الأخرى لله.

وفي الدّيانة الإسرائيلية القديمة، كان سلوك **يهوه**، ومن قبله **إيل**، سلوكاً إنسانياً انتروبومرفياً. ولا ننسَ أنّ الشعبَ العبري كان بدائياً بدوياً. فيأتي **إيل** بنفسه ليبشر إبراهيم ثمّ يُعْلِمه بتدمير قرية لوط ويطلب منه إبراهيم العفوَ في حديث طويل[٤٣]. وكأنّها مفاوضة بين شخصين. ولهذا بقية في القرآن حيث يقول بخصوص إبراهيم: «يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» (هود، ٧٤). **وإيل** تصارع مع يعقوب بصفة رجل، وفيما بعد يراه الأنبياء بتسمية **يهوه** الموسَوية جالساً في المعبد فيوحي إليهم أوامره بالصوت وكأنّه مَلِكٌ دنيوي. ومن المعروف أنّ **يهوه** يقود حروب إسرائيل فلقّب بـ«يهوه الجيوش»، بل أُسر تابوته من طرف الفلستينيين ثمّ خُلّص. لكن في فترة ما صار يُعوَّض بمَلَكِهِ فيُقال مثلاً: «جاء مَلَك يهوه»، فصار يذكر النبي «هوشع» أنّ صراع يعقوب كان مع «ملك يهوه» بل إنّه مكذوب. والحقيقة أنّ «يهوه» ومَلَكه شيء واحد، إنّما أُريد التقدّم خطوة صغيرة في التنزيه إن صحّت الكلمة. لكنّا نلحظ صيغة التماهي بين يهوه ومَلَكه.

ولفكرة الملائكة جذور تاريخية قديمة من القرن الثامن ق.م، وهي متأتية عن زردشت الذي قام بإصلاح للدّين الهندي ـ الإيراني العتيق في سبيل التوحيد، فأسقط الآلهة القديمة من وضعيتها كآلهة وجعلها تمثّل



قوى ومفاهيم وقِيَماً من مثل الحكمة والقوّة مع نوع من التجريد. فهي ليست الله وإنّما من الله، إذ هي منبثقة عنه وملتصقة به أو «فيض» من روحه. ومرّ ذلك إلى إسرائيل عن طريق بابل، كما مرّ فيما بعد مفهوم الشيطان وهو إيراني. ولئن ميّزت اليهودية الأخيرة بين الله والملائكة، فقد ازداد التميّز في المسيحية الأولى فنجد أنّ جبرائيل هو المبشّر بعيسى لمريم وكذا ميكال ككيان مقاتل شديد. وأكثرَ من ذلك نرى ٱبتداع كيان **الروح القدس** وسيدخل في التثليث بصفة إلهية، هذا التثليث الذي كسر وحدة الشخصية الإلهية.

وبصفة عامّة، إن التصوّر المونارشي والأنتروبومرفي للإله جَعَلَ الملائكة تحفّ به على شكل البلاط، .وهي ما ينجز أوامره في الأرض والسّماء، فهم أدوات الإرادة الإلهية، ومن الواضح بالتالي أنهم كانوا سابقاً آلهة مختصّة وظيفياً. ومن الواضح أنّ جبرائيل وميكال يخرجان عن صفّ الملائكة العاديين في التقليد اليهودي ـ المسيحي كما في النصّ القرآني حيث هناك جمهور الملائكة وهناك جبريل وميكال المذكور اسمهما. ولئن ينعت جبرائيل بشديد القوى فهو منبثق عن الله **أو هو الله في مظهر قوّته الخارجية**؛ وهو يُنعت **بالروح** الأمين وكذلك **بِالرُّوح** القُدُس. وكلّ ما هو قُدُس في التوراة والقرآن يتعلّق بالذات الإلهية. **والرُّوَحْ** في العبرية القديمة هي نَفَس الإله الذي يتمّ به الخلق، فهي قوّة إيجاد الموجود، ولذا يقول القرآن بخصوص عيسى: «نَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (**التحريم**، ٢)[٤٤]. وبالتالي فالمنفوخ فيه كآدم وعيسى يحوي جانباً من الروح الإلهية. ولا ذكر في الكتب المقدّسة التوحيدية، بما فيها القرآن، للمادة الخام على أنّها من روح الله، فهي من صنع الصانع ولا تتحرّك كالحيّ. ولئن يذكر القرآن أنّ الملائكة خُلقت من نور، وهو عنصر غير مادي أو يكاد يكون كذلك، فإنّ جِبرائيل يُنعت **بالروح**، أي روح الله، ويُنعت كذلك **بالرّوح القُدُس**، أي روح الله بصفتها مقدّسة.



ولا غلط هنا في القرآن كما يقول المسيحيون الذين ٱبتدعوا مفهوم «الروح القُدُس» كقوة خاصة لها هوية. أيريدون أن يتّبعهم القرآن في نظرتهم التشطيرية إلى الذّات الإلهية؟ الروح القُدُس منبثقة عن الله، وهي جزء من روحه الكلّية اكتسب هوية مع الإبقاء - فيما يبدو لي - على ازدواج انطولوجي إلى حدّ ما؛ وهي أيضاً الرّوح الأمين المُبلِّغ ليس الله لكن من الله؛ وهي قوّة الله على الأرض يُدمِّر بها الأمم الكافرة تدميراً. فمنطق جدلية الازدواج والتميّز نزعة قديمة في الزردشتية واليهوية العتيقة ثم اليهودية وأخيراً المسيحية. وليس من الصدفة أن تلعب الروح القدس هذا الدور الكبير الذي منحه إياها «بولس»، إذ تعني تدخّل الإله لكن ليس بكلّ ذاته، حتى دخلت فيما بعد في التركيبة الإلهية. ولا يمكن للقرآن في شدّة توحيديته أن يقبل هذا المسار، إنّما ٱسترجع المفهوم ليُماهيه بالروح الأمين وبقوّة الله جبرائيل المكتسب هكذا لإمكانات خاصّة والمتفوّق على الملائكة **حتّى أنّه لا يذكر أنّه مَلَك**، مثلاً في الآية الآتية: «فإنّ الله هو مَوْلاَهُ وَجِبْرِيلُ وصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلاَئِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظهيرٌ» (**التحريم**، ٤)، فخصّ القرآن جبريل بوضعية خاصّة قبل الملائكة. وبالطبع هنا ولاء النبي يرجع إلى الله فحسب، ويدخل جبريل في زمرة الشاهدين وليس كما قيل عن سوء فهم إنّ جبريل مولى محمّد (J. Chabbi, *op.cit.*).

ولقد أعطى القرآن لهذا الكيان المنبثق عن الله مقاماً رفيعاً جدّاً. إنّ له إمكانات قوية كبيرة، فهو الذي تجلّى وهو الذي يوحي في داخل القلب - مقرّ العقل والجوارح - باللفظ أو بالإلهام المعنوي. وهو ليس فقط أداة الله بل روحه، أي من ذاته المنفصلة عنها، مع الإبقاء قسراً على شيء من التطابق.

ولعلّ كلّ هذا التحليل يُفسِّر غموض رؤيا سورة **النجم**، لأنّ الذي تجلّى فعلاً هو الله وليس بالله لأنّه منفصل عن الذات الإلهية في هويتها الكاملة الصميمة. لكنّه يبقى في صميم العالم السماوي.



والخلاصة أن رؤيا النبي حسب **النجم** هي رؤيا لجبرائيل، قوّة الله وروحه، وهي رؤية من موجود إلى موجود آخر تَكَشَّفَ له في شكل يُرى. وهي رؤية صادقة وكأنّها أمبريقية لكنّها غير موضوعية أي خاصّة بمحمّد؛ وهي مباشرة وفورية وليست بمُقامة على رموز(٤٥)، بل واقعية في الفضاء والزمان. والأرجح أنّه لم يحصل شيء من المواجهة العنيفة، بل كان اللقاء فالوحي المريح بالنسبة إلى محمّد، بل هو هَزٌّ عقله وقلبه إلى درجة الوله والانخطاف.

وهذا ما تدلّل عليه الرؤيا الثانية حيث يهتزّ النبي ـ حسب القرآن ـ لما رآه من آيات ربّه الكبرى. وعندما سيفتر الوحي فيما بعد، يصيب النبيَّ الحُزنُ لأنّه أحبّ الله، وأحبّ مبعوثه، وأحبّ وضعه الجديد كنبي الله. وبالتالي، فإنّ قصّة الغار ليست مختلقة فقط، بل هي سخيفة لم تَعِ شيئاً من الأمور. وإذ توقفت الرؤى بعد اللحظة الأولى والثانية، فإنّ الوحي صار يتتالى على «قلب» الرسول، وهذا **التنزيل** على «القلب» هو الوحي بذاته.



VI

الرؤى والوحي
في التقليد الديني




مكتبة
الفكر الجديد

لا إشكال في كون النبي رأى ما رأى وسمع ما سمع، ولا شكّ في أنّه كان مقتنعاً بصحة ذلك وحقيقته. هنا الرؤيا / الرّؤية تُدشنّ البعثة والوحيَ، والوحيُ المستمرّ يضمنها بدوره. والوحي إنّما هو هجوم مباغت داخل الضّمير لألفاظٍ ومعانٍ مطبوعة بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوباً في الفترة المدنية ومترقباً في آن[٤٦]. وكان محمّد عندما يقرأ القرآن يقرأه **باسم الله**، أي نيابة عن الله، وترد عبارة «بِسْمِ الله الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم» في بدء كلّ سورة باستثناء **التوبة**. وهي ليست من المتنِ القرآني ذاته حيث توجد فقط في سورة **النّمل**، الآية ٣٧، ضمن رسالة سليمان.

وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحي إلهي، وأن يتكلّم النّبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه ويجِدَ من يتبعه، وكان هذا شأنَ «ماني» وبدرجة أقلّ شأنَ «زردشت» و«البوذا». على أنّ «زردشت» كان يتلقّى إيحاءً وإلْهاماً وكان رَبَطَ علاقة مع إلهه «أهورامازدا». أمّا «البوذا» فلم يتلقّ وحياً ولم يرَ رؤيا لكيان ماورائي، إنّما تجلّت الحقيقة لديه والطريقة يوماً ما، أي عرَّت عن نفسها وفاضت فيه.

والتجلّي للعين والسمع أو على الأقلّ في رؤيا المنام هو ظاهرة ملاصقة للأمور الدّينية في كلّ مكان وزمان تقريباً، بالنسبة للأنبياء والمتصوّفة والمصلحين والمتنبئين بالمستقبل والكهنَة وكلّ من له شاغل في ميدان اللاّمرئي، لأنّ المسألة خطيرة تتعلّق بوجود الكون ووجود الموت ومصير الإنسان. ونجد الظواهر التَّنَبُئِيّة والوظيفة النبوية في كلّ المجتمعات التاريخية القديمة باستثناء مصر والصّين حيث استولى عليهما القَسّيسون المنظّمون في المعابد باتصال بالدولة وحيث أقامت الدولة بوليساً دينياً. وحيثما وجدت كنيسة منظّمة ودولة استعصى ظهور النبوّة. وهكذا قُتل «ماني» من طرف الملك الساساني، وقُتل المسيح من طرف «السَّنْهَدْرين»



اليهودي، وقُتل في الإسلام كلّ من ٱدّعى النبوّة بعد محمّد، كما قُتل وحُبس في المسيحية كلّ من ٱدّعى أنّه المسيح.

إنّ حظّ الإسلام ومحمّد أنّه أتى في مجتمع فاقد للكنيسة والدولة، وهما القوة الرادعة لكل تجديد، مع أنّ محمّداً لم يلقَ أي تقبّل من قومه على الرغم من وجاهة وعظمة وقوّة تأثير القرآن في حدّ ذاته سواءَ أكان من الله أو من لدنه. ولهذا الرفض أسباب عميقة ومحلّية، لكنّ إشكال العلاقة مع الله وبالتالي النبوّة وإشكال التنزيل الإلهي هو أنه أتى في زمن ٱنتظمت فيه الأديان الكبرى التوحيدية ورسّخت قَدَمَها وكان من الصّعب على تجّار واقعيين، وفي آخر المطاف فقراء غير متحضّرين حقّاً، أن يهتمّوا بالماورائي والحكمة والقول المبين. وبعدُ، فقد تلقفت محمداً أضواءُ التاريخ لمجيئه مؤخّراً بينما بقي القدامى من الرُسُل في الضبابية فلا يُعرف عنهم شيء يُذكر(٤٧).

وهذا ما يُفسّر تاريخياً ضرورة الكتاب المقدّس القرآني، إذ بدونه يغدو محمّد مصلحاً للتوحيدية في مجتمع مشرك لا يأبه بهذه التوحيدية الأجنبية، وكان محمّد مؤمناً بهذا التقليد. وهل يُمكن لدينٍ حقيقي أن يترسّخ ويبقى بدون سرّ خفي وقوّة تأكيدية وتكشُّفٍ لحقائق الغيب وخرقٍ للطبيعة؟ إن هدف الدّين الإيمان، وللإيمان معنيان: الإذعان الحرّ لما أتى به الدّين وتصديقه في كلّ أمر، ومنحُ الثقة للمؤسِّس في أنّ قوله هو **الحقّ**، وهي كلمة تتردّد في القرآن. فليس النبي بفيلسوف أو حكيم يبحث عن الحقيقة، بل صيغته التأكيد ووسيلته التّبليغ ومطلبه التّصديق. فهو إنّما يتلقّى الوحي بصفة سلبية، فلا يجادل فيما تلقاه ويبلّغه كرسول، والرسول غير مسؤول عن محتوى الرّسالة.

إلاّ أنّ المسلمين ٱعتبروا أنّ القرآن كلام الله بحذافيره، وهذا مطلب القرآنِ الملحُّ ذاتِه، ولِهَذا أيضاً ما منحه سلطة كبيرة. فينتهي كلّ جدل حول أي شيء بمجرّد أن يُقال: «قال الله في كتابه العزيز...» إلاّ أنّ العقل قد



يتمرّد أمام فكرة أنّ الله أنزل كتاباً على إنسان يطلب فيه الإيمان الصارم بوجوده ووحدانيته، كما قد يتمرّد على فكرة أنّ الله تجسّدً في عيسى فقُتل وصُلب من أجل الإنسانية. ولا أتكلّم هنا عن الفكر الحديث الذي طرد المقدّس من العالم بل عن الماضي: كيف كان يُمكن لليهود وللفلاسفة اليونان أن يهضموا فكرة تجسيد الله في المسيح؟ وكيف كان يُمكن للقرشيين والعرب البدو أنْ يقبلوا بأنّ الله نزّل كتاباً على أحدهم من السماء وهم يرونه ويعرفونه؟

ولذا فعامل **الزمان** يلعب دوراً كبيراً في ترويج وترسيخ الدّين، بل النبي محمّد اَرْتَفَعَ مقامُه في الحضارة الإسلامية إلى درجة أنْ اَختلق له المسلمون معجزاتٍ، فيما أنّ القرآن لا ينفكّ ينفيها عنه ويؤكّد على بشريته. بل إنّ علوّ درجة النبي في الضمير قد أدّى إلى ابتعاده عن الإنسان العادي، فتعلّق إيمانه بالأولياء والصالحين.

كلّ هذا يدخل في منطق الأديان: المسيح غَلَبَ الله و«البوديساتفا» غلب «البوذا»، ويكاد محمّد يساوي الله لولا أن الله موجود في الغيب يتحكّم في المصائر.

ومن جملة ما يكوّن هذا المنطق لعلّنا نجد في طيّات اللاّوعي فكرةَ أنّ عيسى ومحمّداً إنسانان وُجِدَا حقاً. ومحمّد طلب منّا أن نؤمن بالله، والكتاب نزل عليه وهو الذي قام بالدّعوة: فهو الصخرة الصلبة الملموسة في الكيان الدّيني. أمّا الله فلا نعرفه ولا نراه، وهل هو موجود حقّاً؟ أمّا محمّد فقد وُجد فعلاً وقد نطق بلسانه الإنساني بهذا القرآن. وهناك أديان كثيرة تدعو إلى الله وإلى الفضيلة، إنّما نبيُّنَا هو محمّد بالذات وليس غيره. والأديان التوحيدية خاصّةً، لكونها تؤمن بشخصٍ أتى بوحي إلهي، تُطالب الإنسان بالائتمار المطلق بأوامرها وبالاعتقاد بمعتقد صَلْبٍ دقيق وإلاّ حاد عن الدّين(٤٨). وبما أنها أديان خلاص أو شقاء، فهي تنزع إلى تكفير كلّ من لم يتّبعها وتتوّعده بالعذاب الخالد. وليس هذا شأن البوذية. لكنّ الواقع



أنّ المسيحية والإسلام هما أكثر الأديان انتشاراً في العالم. ولا يُمكن البتّة أن يُعزى هذا إلى صرامة المعتقد فقط بل إلى وجاهة المحتوى. فالقرآن لا يُضاهيه كتاب ديني آخر، وأخلاقية الإنجيل رفيعة جدّاً.

فرؤيا النبي لروح الله تجربة ذاتية وفي الوقت نفسه حقيقة واقعية إلاّ أنها تعلو على عقل الإنسان العادي. وكذلك الأمر فيما يخصّ الوحي الذي هو علاقة ذاتية بين الله والنّبي سواء أكان بالأصوات أو بالإلقاء في القلب[٤٩]، سواء أكان باللفظ أو بالمعنى، ويشهد القرآن أنّه كان بهما معاً حيث يُشنّج النبي حافظته للاحتفاظ به: «وَلاَ تَعْجَلْ به لِسَانَكَ»، هكذا يقول القرآن، ويغدو الوحي المُلقَى موضوعياً عندما يقرأه النبي على الناس فيدخل في عالم الوجود الأمبريقي ويصبح الوحي قُرآناً.

لئن كان القرآن يضع محمّداً في مستوى كبار المؤسّسين كموسى وعيسى ثمّ يسترجع شخصية إبراهيم كمرجعية أساسية، ولئن يريد لنفسه أن يكون متمّماً ومصلحاً للكتب القديمة من الخطّ التوحيدي، فإنّ الرؤيا والوحي يشبهان تجارب أنبياء بني إسرائيل بالمعنى المضبوط. والقرآن يذكرهم قليلاً: «أليسع» و«إلياس» و«دانيال» و«داود»، ويرفع من شأنهم، إلا أنّهم كانوا تاريخياً يمثّلون عدداً كبيراً لعب دوره على مرّ ثلاثة أو أربعة قرون من مثل «غامُوس» و«هوشع» و«إيرميا» و«إشعيا» الأوّل والثاني و«حزقيال» وغيرهم. إلاّ أنّ كلاّ منهم على حدة لم يأتِ بكتاب مقدّس ولا «بِشِرْعَةٍ وَمِنْهاجٍ» كما يقول القرآن.

وهؤلاء الأنبياء كانوا فعلاً في بعض الأحيان يرون «يهوه» ذاته فيكلّمهم، وفي بعض الأحيان يوحي إليهم، فكانوا يتكلّمون باسمه ويقولون: «**قال يهوه**» أو «**قال لي يهوه**» بعد كلّ أزمة اٌنخطافية. وإذ يُماهي «ماكس ڤيبر» بين محمّد وهؤلاء، فلأنّهم يُمثّلون حسب رأيه «النبوّة الانخطافية أو الانجذابية» extatique[٥٠]، أي أنهم يدخلون في علاقة يغزوهم فيها الوحي حتى يصلوا إلى حالة لاشعورية. فهم يرون في



هذه الحالة الخاصّة ما لا يُرى ويسمعون ما لا يُسمع. لكنّ هذه المقارنة تقف عند الظواهر الانخطافية، أي استيلاء روح الله لمدّة قصيرة في الوحي. هنا نقاط الشبه، إنّما صيغة الـ extase لدى محمّد مغايرة في عدّة أوجه لصيغتها عند أنبياء بني إسرائيل، هؤلاء الذين يعتبرهم القرآن ذوي حجم صغير. والمفارقة أنّ القرآن من جهة أخرى يضفي قيمة دينية عالية على الآباء الأوائل: إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف، كما الملوك: داود وسليمان، ويطهّرهم من شوائب التاريخية التوراتية (قتل «أوري»). والقرآن أيضاً يرفع كثيراً من شأن موسى الذي يكثر ذكره وكأنّه نموذج محمّد. فقد كلّمه الله تكليماً، ويُبرز القرآن هذا الحدث على أنّه استثنائي. وَطَلَب منه موسى أن يراه، لكنّ الأمر بدا مستحيلاً، وهذا ما يعزّز تجلّي جبريل لمحمّد وليس الله ذاته. كما آزر الله موسى في مصر، وما هو أهمّ أنه واعده أربعين يوماً، ونزل موسى من الجبل بالعشر وصايا مرسومة على الألواح المقدّسة. هذا الإلحاح القرآني على شخص موسى، مؤسّس الدّين الإسرائيلي والشعب الإسرائيلي، يُفهم أيضاً لكونه صاحب كتاب مقدّس هو **التوراة**، ولأنّه فرض على شعبه توحيدية **الله ـ يهوه**، ولأنّه صاحب شريعة. وهكذا لا ينتبه القرآن إلى الأنبياء، بل يَنْصَبّ اهتمامُه على جزءٍ من الكتاب هو **التوراة** المنزّلة من الله على نحو من القرآن، لكن ليس بالضرورة بالصفة ذاتها لأنّ للوحي أشكالاً.

ولعلّ الشكلَ الصارم المباشر للوحي القرآني المنزّل في فترة قصيرة واقترانه أوّلياً برؤيتين للروح الإلهية المنبثقة عن الله (والقرآن واضح في هذا: «تَنَزَّلُ المَلائِكَةُ والرُوحُ فِيهَا» **(القدر، ٤)**، وآيات الله الخفيّة في عالم آخر، واستشفاف محمّد للامتناهي، لعلّ كلّ هذا هو الذي جعل «ماكس ڤيبر» يُقارن بين محمّد والأنبياء الإسرائيليين، وليس الكفاح من أجل الله وخلق أمّة فشريعة فدين مكتمل.



ففي ميدان الظواهر الخارقة للطبيعة، وفي هذا الميدان فقط، يمكن أن نتّبع المقارنة بين محمّد والأنبياء. كما نتّبع المقارنة بين محمّد وزردشت، لأنّ زردشت قام بإصلاح عميق في اتجاه التوحيدية، وأقام علاقة حميمة مع إلهِهِ مبنية على المحبّة والشوق. ولا يتعرّض «ڤيبر» لموسى، إذ لا يعتبره نبياً، لما يحيط بوجوده ودوره من ضبابية، ولا يتعرّض كذلك في دراسته لـ«نبوّة» عيسى، فهو شخص أُلصقت به أمورٌ لا تقبلها السوسيولوجيا الدّينية. وفي تحليلات «ڤيبر»، يبدو محمّد كالمثال الصافي للنبوّة. وكثيراً ما يقرنه بزردشت. كما رأينا الشبه الكبير الذي يقيمه بين محمّد وأنبياء بني إسرائيل في السلوك الانخطافي، **الاستلابي** extatique.

إنّ «النّبيِّيم» الأوائل وُجدوا في إسرائيل ما قبل الملوكية وفي فينيقيا والهند وفي اليونان القديمة. وكان هؤلاء الأنبياء بدائيين ويكادون يكونون متوحّشين، فيتعاطون السحر والشطحات الذهولية والسكرة الاستلابية (بدون خمر) مع فقدان الوعي(٥٢). وكانوا يعيشون كجماعات متوحّشة، وقد شاركوا في حرب الغزو الإسرائيلي كمحاربين استلابيين إلى جنب الفرسان من أهل القوّة والثروة (**الجِبُورِيم**(٥٣)، والجِبّ هي القوة كما لدى «شَدِيدِ القُوىَ» في العبرية القديمة). ومن الغلط التام أن يعتبر «ڤيبر» أنّ محمّداً كان محارباً استلابياً، فقد كان إنساناً عادياً في الحروب، بل لم يكن في الحقيقة محارباً بنفسه وإنّما بالقيادة فحسب، ولم يكن ينزل إلى ساحة الوغى (انظر: الجاحظ، كتاب **العثمانية**، ص ٤٨).

وبعد هذه الفترة البدائية ظهر الأنبياء الحقيقيون ابتداءً من القرن الثامن ق.م. هؤلاء اعترفت بهم الإسرائيلية فاليهودية فالمسيحية كإحدى دعائم الدّين اليهودي. وقد خلّفوا كتابات هامّة مجموعة في جزء «الأنبياء»، واعتُبر أنّهم حافظوا على وحدانية «يهوه» وطوّروا مفهوم الإله في اتجاه العالمية وهذّبوا الأخلاق، فكان دورهم كبيراً في تطوير **اليهوية** وفي الرّفع من المستوى الفكري للدّين. إلاّ أنّهم لعبوا دوراً سياسياً وعملوا على



إضعاف السلطة الملكية. ولم يكونوا تماماً على شكيلة الأنبياء السحرة القدامى، فكان «أليَسَع» آخر هؤلاء وأوّل أولئك. ونقطة الشبه مع محمد هي في كونهم يعبّرون عن وحي الإله ويمرّون بأطوار استلابية. وهم كذلك أناس مثقفون محترمون ومستقلّون مادياً ومعنوياً، أي لا يأخذون مالاً عمّا يُسألون عنه. فعملهم مجاني كما أنّهم بعيدون عن السلطة وعن نظام الكهنوت. بصفة عامّة، ينعت «ڤيبر» شخص النّبي في كلّ الثقافات بأنّه ليس بكاهن منخرط في نظام الكهنوت، وبأنّه هو الذي يُنَصِّبُ نفسه كنبي autoproclamé، وبالتالي يكون افتكّ هذا الدّور Usurpateur[٥٤]. إنّما يوجد في إسرائيل تقليد بدائي لهذه الوظيفة طوَّره الأنبياء وأبتعدوا عنه بل كانوا يحتقرون «النَّبِيِّيم» القُدامى. لكن لا يمنع هذا من وجود مثل هذا التقليد، وتكون بالتالي علاقات الأنبياء مع الماورائي وسلوكاتهم غير غريبة عن النفسية الإسرائيلية.

في الجزيرة العربية لم يوجد أيّ نبيّ قبل محمّد. هنا إذن انعدام للتقليد في هذا الميدان، كما انعدام لمفهوم الإله الأوحد. أنْ يُذكِّر أنبياء إسرائيل شعبهم بغضب «يهوه» على سلوكهم، فهذا لا يبدو غريباً لأنّ «يهوه» هو فعلاً إلَهُهُم. ويدعو محمّد إلى نبذ الآلهة المعبودة وعبادة إله واحد هو الله كان يعرفه العرب إنّما الله لا يدخل في تشكيل حياتهم الدّينية. وهذا فارق كبير بين محمّد والأنبياء. في كلّ مرّة يظهر نبيّ، وهذا في كلّ الثقافات، كان يُطالَبُ بتقديم الحجّة على صحّة نبوّته. والمقصود بالحجّة حدثٌ خارقٌ لقوانين الطبيعة. وهذا لم يجر على أنبياء إسرائيل العاديين لأنّهم في آخر المطاف لم يكونوا إلاّ مرشدين ومصلحين، إنّما جرى على موسى ثمّ على عيسى الذي قدّمه التقليد المسيحي على أنّه قام بمعجزات استثنائية ويدعم هذا القرآنُ نفسه.

المقارنة التي يقيمها «ڤيبر» بين محمّد والأنبياء تكمن في صيغة التّجلّي والوحي، أي في صنف العلاقة مع الماورائي. وهو كسوسيولوجي كبير



يُصدّق ما يقولونه عن تجاربهم، وهذا لَهو المنهاج السليم. إلاّ أنّه كوضعي عقلاني حديث، وحتّى كاجتماعي تفهّمي، اعتبر أنّ سلوكات الأنبياء هي من النمط «المَرَضِي». فلقد كانوا يمرّون بحالات غير عادية لكن متشابهة بينهم على مرّ ثلاثة قرون، هذا عندما تستولي عليهم روح «يهوه»، أي ينسلبون من ذاتهم. فمنهم من يُغمى عليه ويفقد البصر ويتخبّط على الأرض (**إشعيا**، ٢١)؛ ومنهم من يرى الإله ذاته فيصيبه الشّلل؛ ومنهم من يسيل لعابه عند التنبّؤ، والكثير منهم من رأى «يَهْوَه» و«سمع أصواتاً». ويُنعت ذلك في الطبّ الحديث بالهَلْس hallucination. وهذا شأن «إشعيا»، وكذلك «عاموس» (إشعيا، ٦؛ عاموس، ٩/١). كلّ هذا مذكور في **العهد القديم**، ولم يخطر ببال أحد في زمانهم ولا من بعدهم أن يكذّبهم في رؤاهم وأقوالهم الموحاة من «يهوه»، أو يتّهمهم بالبهتان.

إنّ كلّ ما جرى في العصر الحديث هو محاولة تفسير هذه الظواهر بالمَرَض النفسي. لكن كيف يُمكن تقديم مثل هذا التفسير وقد أتوا بالحكمة والكلام العميق؟ بل كيف تكرّرت هذه الظواهر لمدّة قرون حتّى مثّلت شبه النمط السلوكي؟ يقول «إريميا» نفسه: «من لم يكن مرهقاً مزعجاً وتكلّم وهو غير مجبر (من قوّة خارجية)، بل من تلقاء قلبه، فلا يكون نبياً أصيلاً». وهكذا النبوّة فعلاً بالمعنى الدقيق: لا بدّ من قوّة خارجية أو تبدو كذلك بكلّ صدق؛ لا بدّ أن يخبوَ العقل الذاتي؛ ولا بدّ أن ينزعج النّبي ويدخل في حالة أزمة وإرهاق داخلي.

وفي الحقيقة، هذه الحالات تظهر عند ممثّلين آخرين لكلّ ما يمسّ الدّين والماورائي: الذهول والغيبوبة ووجود قوّة تستولي على الشّخص وخروج عن الذات. فنراها في اليونان عند العرّافة pythie التي تنطق باسم «أبولون» في شكل تنبؤات غامضة؛ ونجدها عند أنبياء «الجينية» الهندية Jainism الذين كانوا يرون الذات الإلهية، ونجد الذّهول



والاستلاب في الشعوب البدائية في العصر الحديث.

لكنّ أنبياء إسرائيل طوّروا عالمهم الروحي ونادوا بالانفلات من ثقل الشّريعة، وهكذا منحوا حالة النبّوةِ في العالم السامي نموذجها وكيانها. وهنا تُطرح مشكلة الإبداع الثقافي ـ الدّيني من الطراز العالي. يقول «ڤيبر»: «إن النبوة الاستلابية extatique لم توجد إلاّ في إسرائيل وفي البلاد العربية مع محمّد، وليس في غير ذلك قط». أعتقد أنّه يريد بقوله هذا أن يؤكّد لا على ظاهرة الاستلاب الموجودة في ثقافات عديدة، بل على ٱلتحام الفكر الراقي وعمق النظرة وقوّة النشاط بهذه الظاهرة. وهذا ما يعطي النبوّة معناها ووجاهتها الكبرى.

ولئن كان محمد فعلاً يتماهى مع هذا النمط، حيث كان فرداً حُرّاً في المجتمع، وكانت دعوته مجانية: «ولا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ» (الشعراء، ١٠٩)، وكان مُوحى إليه ويتكلّم باسم الله، أي فِعْلاً نبياً انخطافياً استلابياً extatique في فترات الوحي القصيرة، فإنّ سلوكه كان هادئاً في لحظات استخراج الوحي والإفصاح عنه عندما يصير الوحي قرآناً. ولا تظهر عليه علامات الاضطراب إلاّ قليلاً جدّاً وليس بالصفة الهيجاء التي عليها الأنبياء. وهو عندما يتحدث إلى المجتمع باسم الله، فكلامه تلاوة هادئة. أي أنّ هناك انفصاماً بين لحظة الوحي حيث تستولي عليه القوة الإلهية في شكل روح الله وبين لحظة الإلقاء والدّعوة.

فكلّ من محمّد والأنبياء يعيش في محيطه الثقافي، ومحمّد كان فرداً والأنبياء مثلّوا حِزْباً. وأخيراً محمّدٌ أتى بكتاب مقدّس مكتمل. ولئن لم ينعته القرآن في الأوّل بالرسول إذ خصّص هذا النعت لـ«ذي القوة» جبرا ـ إيل، فإنّ الفترة المكيّة الأخيرة والفترة المدنية زاخرة بهذا المعنى. ولئن كانت صفة الرسول ضعيفة غير لامعة في التاريخ الإسرائيلي إذ تعني بالكاد: رجلاً من رجال الله لا أكثر، فقد ارتفع شأنها مع المسيح إذ نعت



نفسه في إنجيل «لوقا» (٤٨، ٩)، وإنجيل «مرقص» (٣٧، ٩٠) بـ «رسول الله»، والعبارة بالضبط: «ذلك الذي أرسلني»[٥٥]. لكنّ تعقّد المسيحية فيما بعد جعلها تعطي صفة الرسول لأصحاب المسيح الذين حثّهم على التّبشير ببشرى الملكوت. وهذا في الحقيقة لبّ المسيحية الأولى.

وواضح أنّ القرآن أضفى على صفة الرسول درجة عالية في آخر الفترة المدنية خاصّة، فكثيراً ما قرن بين الله ورسوله بل صار ينعت محمّداً بـ «الرسول»[٥٦]. وإذ يبدو واضحاً أنّ لهذه التسمية شأواً كبيراً في القرآن في تلك الفترة، فقد جنح القرآن إلى تخصيصها لشخص محمّد في علاقاته مع المسلمين. وقد لخص القرآن وَظِيفَتَيْهِ بقوله: «رَسُولُ الله وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ»[٥٧] إلاّ أنّ النصّ المقدّس لا يُبرز تمييزاً بين التسميتين كما اعتبر ذلك المسلمون في فترة متأخّرة حسب رأيي. فكتب السيرة والتاريخ القديمة كثيراً ما تنعته بـ«رسول الله»، لكن كتب الحديث ترفع الحديث في الأغلب إلى «النبيّ ﷺ». ويظهر هذا في **صحيح** البخاري كما من قبله في **الموطّأ**.

إنّ أنبياء بني إسرائيل من أليسع إلى حزقيال أدخلوا المشاعر والعالمية في دين كان متّسماً بالبدائية وبالصلابة الشعائرية، كما أنّهم أكّدوا على شخصية «يهوه» الأوحد بعد أن كاد يذوب في المعتقدات الكنعانية. وقد قاومت هذه التحرّرية لـ «دين القلب» حركةُ إرجاع الشريعة إلى نصابها وردةُ فعل قوية في الاتجاه الطقسي. لكنّ آثار الأنبياء بقيت ضمن الكتاب المقدّس ولم تُمحَ.

وفي المقارنة مع محمّد، توجد نقطة ضعف: فمحمّد من قامة موسى وعيسى، أي شخصية وحيدة فريدة، وهو كما قُلنا مؤسّس لدين بكلّيته. وإذا ما صُنِّفت زمرة الأنبياء إلى كبار وصغار، فإنّهم يبدون كلّهم صغاراً أمامه: فتجوز المقارنة بينهم في صفة الاستلاب extase لا غير. على أنّ هذه الحالات المُصاحبة للرؤيا والوحي أكثر تحضّراً عند محمّد ممّا جرى عليه الأمر لدى الأنبياء في نوباتهم العصبية. كلّ ما يمسّ نفس



محمّد كان يجري في داخل الضمير، فلا يُبرهن عليه بأي اضطراب خارجي. ولذا رأى القرآن ضرورة تفسير الرؤيا وتفسير ماهية الوحي والتأكيد على وجودهما، وإلاّ فما بدا خارجياً أي شيء منهما. أمّا أنبياء بني إسرائيل فما زالت سلوكاتهم تُضاهي إلى حدّ ما سلوكات «النّبييم» القُدامى البدائيين، ويكمن الفرق أساساً في تقديم فكر ونظرة وأخلاق.

فإذا كان محمد استلابياً عندما تستحوذ عليه الرّوح فبصفة رصينة مخالفة تماماً لاهتياجات الأنبياء الإسرائيليين. والاستلاب عنده وطأة ومعاناة يتبعها الانفراج والفرح. وإذا كان النّبي في الجملة من نمط الأنبياء في هذا المقام الاستلابي، فهو أيضاً من نمطهم لأنّ القرآن نفى عنه المعجزات، كما لم توجد معجزات من النّبيين إلاّ قليلاً؛ فهو مبلّغ لا أكثر وفي اتّصال مستديم مع الماورائي. ونفى عنه القرآن التّنبّؤ بالمستقبل ولم يكن هذا دوره أبَداً، في حين أنّ الأنبياء كانوا في بعض الأحيان يتنبؤون بما سيجري، ومنهم من اختصّ بالتحذير بالمصائب (إريميا)، وأغلبهم أرهق شعبه تحت وطأة نوع من الإرهاب باسم «يهوه»، فأنقذوا «يهوه» من الذوبان وطالبوا برفع الأخلاق وهدّدوا بالغزوات الخارجية التي منهم من برّرها مسبقاً. وهكذا نرى فيهم علامات الشدّة والإرهاق إلى درجة التعصّب المهتاج. وبالطبع كان همهم هذه الحياة الدّنيا لأنّ إسرائيل لم تكن لتعترف بأية حياة أخرى ولا ببعثٍ وما يشبه ذلك في تلك الفترة[٥٨].

وأريد هنا أن أدقّق نقطتين بخصوص محمد: القرآن نفى عنه كلّ معجزة، بينما موسى وعيسى قاما بمعجزات عظيمة: شقّ البحر وإحياء الموتى وغير ذلك. لكنْ أكرّر ما قلته آنفاً من أنّ الإعجاز لا وجود له في الواقع، وإنّما يُروى أنّه وُجد فيغدو تقليداً فمعتقداً، يشبه الميتولوجيا إلى حدّ بعيد. والفرق شاسع بين الوضعيّة الاستلابية لشخص وبين خرق



القوانين الطبيعية بأيّة إرادة كانت. والقرآن واضح هنا: «ولن تَجِد لسُنَّةِ الله تَبْدِيلا» (**الأحزاب**، ٦٢). إنّما يسترجع القرآن الأساطير القديمة للالتحام بالتقليد التوحيدي وتصديقه. أمّا الاستلاب (وهو ليس بالاغتراب)، فهو يمسّ النفس البشرية؛ والهَلَسُ موجود فِعْلاً نلاحظه كلّ يوم، فلا غرابة فيه. إنّما الفرق بين الأنبياء وغيرهم كونهم يعتبرون تجاربهم صادقة صحيحة وكونهم يخرجون منها بالتبليغ الدّيني الرفيع. والدين كلّه مبنيّ على الإيمان بصحّة العلاقة بين الله ونبيّه، وعليها يقوم المعتقَد. هذا في حين أنّ المعجزات الفيزيقية ليست من صلب الدّين، فهي تاريخية ميتولوجية (موسى)، أو إبرازٌ للحجّة في ادّعاء وضع خاص يفوق النبّوة (عيسى).

والمعجزة الكبرى تريد لنفسها التأكيد على مقدرة الإله، وبخصوص موسى الإله الخاصّ به وهو «يهوه»، وقد بقي طويلاً الإله الوطني لإسرائيل، وأقوى من غيره من الآلهة، المعترف بوجودها مع هذا. وبخصوص عيسى، فالفكرة أنّه من روح الله أو ابنه وليس بشراً عادياً، ولذا يكون قد احتفظ بقسطٍ من القدرة الإلهية.

ومحمّد لا يحتاج إلى كلّ هذا. تجلّى الله له بروحه، أي بقبسٍ منه في الانطلاقة الأولى، واستمرّ الوحي عن طريق الروح هذه. هنا يبدو واضحاً الطابع الاستلابي extatique لنبوّته، مع أنّ العبارة العربية لا تُعبِّر كما يجب عن الكلمة الفرنسية. لكنّ دوره لا ينحصر في ظروف العلاقة مع الماورائي وكيف تأتي. هذا غير كافٍ إطلاقاً لرسم معالم نبوّته. وفي هذا يكون «ماكس ڤيبر» قد قصَّر لأنّه اعتمد على المصادر القديمة من غير القرآن. مثلاً: زيارة جبريل لمحمّد في صفة رجل لا يمكن قبولها البتّة لأنّ المصادر تتناقض في ذلك، ولأنّ مثل هذا يتعارض مع القرآن في المنطق والكلام.

أمّا الاستلاب الاهتزازي فلم يوجد كما ذكرنا فقط في إسرائيل والجزيرة العربية مع محمّد، فقد وُجد في إيران والهند في الهندوسية



و«الجِينيّة» ولدى «البوذا»[٥٩] وكلّ من اهتمّ بأمور الدّين فاستحوذت على عقله وسعى إلى ربط العلاقة بالماورائي من المتصوّفة إلى المشعوذين إلى المجانين.

المشكلة أنّ كبار المؤسّسين ولو كانوا غير عاديين في تركيبتهم النفسية وارتفع مستواهم عن مستوى الإنسان، فقد أثّروا تأثيراً كبيراً على الواقع ونحتوه لقرون وقرون. وهذا ما يمّيزهم عن المُلهَمين المتكاثرين في التاريخ البشري، وهؤلاء مطبوعون بشيء من العُصاب. ولعلّ كبار المؤسّسين كانوا كذلك على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجس داخلي ونداء باطني، لكنّ الفرق بين هؤلاء وأولئك كبير وكبير جدّاً.




مكتبة
الفكر الجديد

VII

النبوّة والجنون




مكتبة
الفكر الجديد

إنّ الذي لقيه النّبي من قومه ليس معارضةً بالمعنى الحديث لأنّه لم يكن رجل سياسة، وإنّما رفضٌ وتعجيزٌ ورميٌ بأمور مشينة وحطٌّ من قيمة الوحي أو تكذيب. وكلّ هذا يدخل في الرّفض والاستنكار، وإلى حدّ كبير في تعجّبهم من ظهور هذه الظاهرة ومحاولة لتفسيرها.

ومن مركز رفضٍ في البداية تمَّ توصيف النبيّ بعدّة صفات ـ كما يشهد على ذلك القرآن ـ مأخوذة عادةً من ثقافتهم الخاصّة: فهو كاهن[٦٠]، وهو شاعر، وهو ساحر، وهو بالأخصّ «مجنون» أو ذو جِنّة (**الأنعام والأعراف**). وفي كثير من الأحيان ما تبدو هذه الصفات مقرونةً: «شاعر مجنون»، أو «ساحر مجنون». وكلّ هذه الادعاءات أُريدَ بها تكذيب الوحي على أنّه وحي من الله، لكنّها تُرجِعُ القرآن إلى ماورائي منحطّ: الجنون والشياطين والسحر والكهانة. في بعض الأحيان فقط، يُنسب سعي النبي إلى مقصدٍ واعٍ ومخطّط أتى من لدنه ومن ذاته: فهو «افترى على الله كذباً»، وهو تعلّم هذا من معلّم وله إرادة واضحة في تدمير الآلهة.

لكنّ وصفه بالجنون يتكرّر كثيراً، وهو إلى حدّ ما تصديق للنّبي في كونه يتلقّى وحياً وعلماً بالغيب ويسمع أموراً غريبة، وهو نقيض الافتراء حيث يكون النّبي في هذه الصورة هو الذي أبدع القرآن بوعي منه وعن رويّة.

واضح أنّ «الجنون» في القرآن لا يعني الاختلاط العقلي وذهاب العقل والتمييز، بل المقصود بذلك أنّ محمّداً مسكونٌ من الجنّ أو له تابعٌ منهم[٦١] مُمتَلكٌ له يملي عليه أقواله بصفة من الصفات Possédé. ولقد كان العرب يؤمنون بوجود هذه الكيانات التي لا تُرى والمتفرّقة في الفيافي والصحاري والتي لها قُدُرات تفوق قدرات الإنسان لانفلاتها عن المادّة وقوانين الطبيعة. والقرآن بذاته يعترف بأنّها كانت قبل البعثة



تصعد إلى السماء لاستراق السَّمع[٦٢]؛ فهي تتماهى مع «أرواح» الدّيانات البدائية التي كانت تملأ العالم فتجعله مسحوراً. ويُمكن للبشر الاتصال بهذه الكيانات إمّا لمنعها من الأعمال الشريرة: «وأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الإنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الجِنِّ فَزَادُوهم رَهَقاً» (**الجن**، ٦)، أو لاستعمالها لمقاصد فاسدة وتسخير قواها.

والكلمة مأخوذة عن اللاّتينية «جينيوس» Genius التي كانت أصلاً تعني الإله ثمّ تطوّر معناها في اللّغات اللاّتينية لتعني القوّة الإلهامية لدى الشاعر والفنّان. وكانت كثير من الحضارات بل كلّها تقريباً ترى أنّ إجابات المتنبئين بالمستقبل Oracles إنّما هي وحي إلهي أو أنّ الشعر يأتي ـ تشبيهاً بذلك ـ عن إله ثمّ عن شيطان داخلي أو تابعٍ ما خارجٍ عن الإنسانية.

وبالطبع يوجد إشكال بخصوص العرب والقرآن حول تماهي أو تمايز الشياطين والجنّ. ولعلّ دور الشياطين في القرآن مركّزٌ حول إرادتهم الأصلية لإيقاع الإنسان في الكفر والرّذيلة والإثم. وللجنّ دورٌ آخر كما تشهد السورة على ذلك، فهم يتجاورون مع الإنسان في سكنى الأرض وفي الحشر يوم القيامة. والذي حدث مع محمّد وفي القرآن أنّه حصلت **أَسْلَمَتُهم**[٦٣]، أي إدخالهم في التصوّر الإسلامي للموجودات وإخضاعهم لله وللنّبي. فهم سمعوا القرآن وفهموا مأتَاهُ وقيمته وما حفَّ بمجيء الوحي من أحداث في السماء ومنهم من آمن. وأخيراً هم لا يُمثّلون بالضرورة قوى الشرّ: «وأَنَّا مِنَّا الصَالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَداً» (**الجنّ**، ١١).

وهكذا ليس النّبي «بمجنون»، وإنّما أخضع الله الجنّ لمنطق الوحي والقرآن والنبوّة. فالنبوّة ترقى عليهم بكثير لأنّها من الله، فما أبعد الجنّ عن أن يُوحوا إلى محمّد أو يسكنوه وقد طبّعهم القرآن وحجّمهم. هذا ما تقوله السورة. واحتجاجُ القرآن أيضاً على أنّ النّبي ليس بمجنون وإنّما علاقته



منحصرة مع الإلهي واضح تماماً للعيان لِمَا اتّسم به القرآن من رؤية للوجود كلّه وخلق الكون ونظام العالم ودور الإنسان فيه وأخلاقية رفيعة. وهذا جارٍ إلى اليوم.

إنّ من أوّل ما اتُّهِم به النّبي بخصوص الوحي المنزّل عليه من الله ـ وهو إله مُعترف به من لدن قريش كخالق للكون وماسك للمصائر إلاّ أنّه بعيد جدّاً ومتعال جدّاً ـ، لهو **الجنون**، أي ربط العلاقة مع الجنّ وليس الخبال كما في فهمنا الحالي. ويدّلل على ذلك القرآن في سورة **التكوير** فيؤكّد منبع الوحي: «قَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ»، ثم يتابع: «وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ... وما هو بقول شَيْطانٍ رَجِيمٍ». والحجّة الدامغة هي رؤية هذا الرسول «بالأُفُقِ المُبِينِ».، ثم تتابع السورة متسائلةً: «فَأَيْنَ تَذْهَبُون» في أفكاركم السقيمة المغلوطة؟ وتزيد تبياناً لهوية القرآن: «إنْ هو إلاّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»، فهو أرفع من أن يكون مُلْهَمَاً من الجنّ.

ويسترجع القرآن حجّة الرؤية في سورة **«النجم»** على أنها حجّة دامغة: «أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى»؟ والرؤية لا تمسّ الجانّ فهي أجرام خفية، وحتّى في سورة **الجنّ** ما رآهم النّبي ولا سمعهم وإنّما أوحِي إليه أنّهم قالوا ما قالوا. أي أنّ الرؤية لا تطالهم بل علاقتهم مع البشر تكون بالتالي سمعية ـ على أنّ النّبي لم يسمعهم ـ أو بإيحاء داخلي (الوسواس). والقرآن يشهد على أن الجانّ «يوسوس في صُدُورِ النَّاسِ»، أي أن الجنّ يبثّون أفكاراً داخل العقل تبدو للإنسان وكأنّها منه ويشعر في آن أنّها مفروضة عليه، وبالتالي فالوسوسة تُفْقِدُهُ حريته في التفكير وتتسلّط عليه. لكن الوسوسة شيء لكونها تكرارية وغير منتظمة، والجنون المؤكّد شيء آخر لكونه يمتلك الفكر كليّاً من طرف كيان الجانّ. هنا نقع على إشكالٍ: هل كان القرشيون يتصوّرون أنّ الجان بمقدوره أن يدخل العقل ويملي عليه كلامه ويُعْلِمه بالغيب، أي أنّ تلاوة النبي للقرآن إنّما هي كلامُ الجنّ فيه وليس فقط أستلهاماً منهم. فتابعُ الشاعرِ لا يسخّره بهذه الدرجة، إنّما يرفع فقط من



قدراته ويلهمه، فيخرج شعر الشاعر من ضميره وكأنّه ليس منه.

إنّ الحضارات المسيحية في الغرب عُرفت بكثرة ظاهرة الاستلاب والتّملُّك، إلاّ أنها نسبتها إلى الشيطان، وهو مفهوم مسيحي(٦٤). والشيء نفسه يُقال بالنسبة للحضارات البدائية في إفريقيا وأمريكا: الشخص تتكلّم فيه جهاراً روح من الأرواح أو جَدٌّ من الأجداد يستحضره أو يحضر فيه قسراً عنه في حالة خاصة غير عادية. فيفتقد هنا وهناك شخصيته الذّاتية ليصبح وعاءً للغير اللامرئي، و«ميديوم» له، أي يقرضه نفسه ولسانه. هذا وسنتعرّض لهذه الظاهرة بإسهاب بعد قليل. المشكلة مجدّداً هي دائماً: هل كان عند العرب مثل هذا التصوّر للاستلاب ودور الجنّ في ذلك؟ لقد كانوا يعتبرون حسب شاهد القرآن أنّ الاختلاج الصَرَعي لمن يتخّبط هو بفاعل مسّ والأرجح من الجنّ. إنّما ينسب القرآن ذلك إلى الشيطان إذ يقول: «كَمَا يقوم الّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ»(٦٥). وهذا ما ينفي مزاعم المستشرقين من أنّ النّبي مصاب بـ«الإيبلبسي».

الشيطان مفهوم قرآني وتوحيدي(٦٦)، وهو كيان خطير واضح الوجود، لكنّه، أي القرآن، يذكر الشياطين بكثرة، وهم فعلاً متكاثرون ويُمَاهِي بينهم وبين الجنّ كقوى خارقة وشريرة تتلاعب بالإنسان وتؤثّر عليه جسدياً ونفسياً. لكنّ التماهي توقَّف بسورة **الجِنّ** إلى حدّ ما في الحقيقة، وتبقى الشياطين موهوبة للشرّ.

من جهة العرب، الأرجح أنّهم في ثقافتهم الأصيلة لم يكونوا يعرفون الشيطان أو الشياطين ـ وهي من حزب إبليس أو من ذريته ـ وإنّما يعرفون الجنّ فقط، ولذا وصموا النّبي بـ«الجنون» أو أنّ «به جِنّة». والعبارة الأخيرة ترد في آيات عديدة غير ملتصقة بصفة أخرى أو بتردّد بين صفتين: «وَقَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» (**الذاريات**، ٣٩). إنها تَرِدُ في **الأعراف** و**المؤمنون** وفي **سبأ**، إلاّ أنّ في سورة **الصّافات**، ١٥٨، يعتقد المشركون بوجود علاقة نَسَبِيّة بين الله والجنّ، بعد أن اعتبروا في السياق نفسه أنّ الملائكة من



الإناث وأنّ لله ولداً. فتقول الآية: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وبين الجِنَّة نَسَباً». وليس المقصود به هنا محمّداً وإنّما الله ذاته، ويكون السياق من باب الجدل اللاّهوتي. وما هو مهمّ رفع الجِنّة إلى مقام قريب من الإله، بل هم منحدرون بشكل ما من الله، ولعلّهم كانوا قديماً من الآلهة البدائية غير المشخّصة. وإذا مُنحت لهم فعاليات قوية في الوجود الأرضي والسّماوي، فلا غرابة أن يصم المشركون النّبي بـ«الجنون»، أي بكونه موحى إليه من الجنّ وذا علاقة خاصة بهم.

نحن نعلم بوجود الهاتف لدى الأعراب ووجود التابع وأنّ للشاعر شيطانَهُ (أي جِنَّهُ)، ومن الأقرب أنّهم كانوا يعتبرون أيضاً الخلل العقلي نتيجةً لعمل من الجنّ، من دون حجّة دامغة سوى ما يرويه القرآن وما يُرْوى عن المسّ وتطوّر كلمة «الجنون» حتّى عَنَتْ الخبال أي فقدان التمييز والحكم.

لكن في السياق القرآني ليس هذا هو المقصود: فالمشركون مُكَذِّبون أساساً لا لوجود وحي ما أو ما يشبه ذلك، وإنّما من إتيانه من الله. هذا لأسباب متعدّدة، منها ـ وهو ما يُنسى عادةً ـ استعظامهم للأمر وارتباكهم الشديد إزاءه؛ ولذا «لا نبي في قومه» كما جرى عليه المثل.

وبما أنّ هناك ما هو مُحيِّر في هذا القرآن لما يحويه من تصوّرات وقصص ونظرة كوسمية تفوق المستوى الذهني لأشراف قريش، فإنهم يُرجعونه إلى قوى خفيّة دونيّة: الجنّ وبالتالي الجنون، وبدرجة أقلّ السحر أو الكهانة والشعر فيما يخصّ الشكل البلاغي العظيم في القرآن، وهو ليس بشعر وإنّما لا يبعد عنه، لأنّه مطبوع بشاعرية مثيرة. على أنّ القرآن أول أثر نثري عند العرب. والكل يدخل في تصنيفاتهم الذهنية المأخوذة عن ثقافتهم.

واختلال العقل بسبب المرض مفهومٌ بعيدٌ عن الثقافات القديمة، وبالتالي، فـ«الجنون» و«الجِنّة» بالمعنى القرآني أي القرشي، لا يعني فقدان



العقل وقوى التمييز وحسّ الواقع، لكنْ بناء علاقة مع الجنّ قد يكون الشخص مُسَيْطَراً عليه فيها أو مُسَيْطِراً.

ولا يمكن الاعتماد أبداً على ما ذكرته **سيرة** ابن هشام من أنّ قومه عرضوا عليه أن يطلبوا له «الطبّ». فكلّ الرواية متناقضة منحولة مختلقة[٦٧]. كلّ ما تعنيه هو تطوُّر مفهوم الجنون في العهد العبّاسي ووجود طبّ نفسي يُعالجه، هذا بعد الاحتكاك بالتراث اليوناني وبالحضارات المتقدّمة في الشرق الأوسط[٦٨].

ومرّةً أخرى، فرميُ القرشيين أو البعض منهم النّبي بالجنون أو بالسحر أو بالكهانة أو بالشعر أو بنقل العلم عن الغير، لا يعني أنّهم يعتقدون في قرارة أنفسهم أنّه فعلاً كذلك، بل يدلّ على حيرتهم أمام أمرين: المتن القرآني وهو غريب عنهم في الشكل والمضمون، ودخول عناصر متعددة من أبنائهم في الإسلام واقتناعهم بحقيقته، كما أنّ النبي نفى من جهة ثالثة وجود آلهتهم بكلّ جسارة.

فرميُ النبي محمّد بالجنون وغير ذلك، إنْ كان محاولة تفسيرية في الأول، قد دخل في حركية الصّراع، فعاد بالأحرى شتماً أو هجاءً وحطّاً من قيمة الرّجل للصدّ عن توجّه الناس نحوه. الأساس هو **رفض الاعتراف** بنبوّة محمّد، والنعوت التي كَالُوهَا له يُقصد بها جرحه جرحاً كبيراً، وفي آخر تحليل تبدو كضربٍ من ضروب التعذيب النفساني إذ هم مسّوا بكرامة الرجل ومسّوا بما يعزّ عليه كثيراً: الصفة الإلهية للوحي المتلَقّى، الحدث العظيم في رأيه، فأقحموه في زُمرة العادي الشرّير من جنونٍ وسحرٍ وكهانةٍ وشعرٍ، مع إلحاح مستديم على صفة الجنون. وهو ما كان يصبر عليه النّبي بشاهد القرآن وما يحزن له بشاهد القرآن أيضاً. ويدخل كلّ هذا في استراتيجية ازدرائية دفاعية وتهجّمية في آن.

إنّ ما تذكره **السيرة** من أنّ محمّداً خاف على نفسه الجنون بالمعنى المتطوّر إبّان تجلّي جبريل له وأنه فكّر في الانتحار، كلّ ذلك لا يُمكن



قبوله. المقصود بالرواية أنّه كان رجلاً مندمجاً في مجتمعه، عادياً جدّاً، وأنّه فوجىء بأمور لا تُطاق وتتجاوز شخصه البسيط. هذا ما لا يشهد عليه القرآن إذ يُعبِّر عن يقينه وغبطته الشديدة لما شهده ورآه وسمعه. فالتقبّل كان هادئاً في أوّل رؤية (رؤيا)، وانبهاجاً عميقاً في الحالة الثانية أمام «آيَاتِ رَبِّهِ».

لم يكن أنبياء بني إسرائيل يفكرون ولو لحظة في أنهم مسكونون ولم يكن محيطهم يفكّر في هذا أبداً؛ والشي نفسه يُقال بالنسبة لأنبياء «الجِينِيَّة» في الهند، وحتى بالنسبة للمجتمعات البدائية في استراليا مثلاً، وكذلك في أوروبا العهد الوسيط[٦٩].

في كلّ هذه المجتمعات، كان يوجد تقليد ثقافي ـ ديني منفتح بالنسبة للنبوّة وقبول أقوالها وظواهرها الخارجية وارتباطها بالماورائي. فقط عندما يترسّخ الحكم السياسي أو الكهنوتي، يبطش بالأنبياء لأنّهم يمسّون بالنظام القائم أو يُخشى ذلك منهم. وكان هذا شأن يحيى (يوحنا المعمدان) المقتول، وشأن النبي الناصري عيسى بن مريم وشأن «ماني».

الموت في مكّة لم يَطَلْ محمّداً بالمعنى المعهود، لكن أريد قتله بالازدراء والتحقير والعزل عن المجتمع. إنّ الجزيرة العربية لم تعشْ كما قُلنا تجربة النبوّة والرسالات العقدية والأخلاقية الرفيعة، إنّما كانت عالماً أنتروبولوجياً تنبثق فيه المعتقدات بصفة عفوية جماعية غير واعية. من هنا برز محمّدٌ كمؤسِّس مطلق بالنسبة لهم وكمجدّد مطلق في عالم لا يفهم الماورائي ولا يحتاج إليه. وبالتالي كان حتمياً على الإسلام المحمّدي أن يستعمل سلاح السياسة فيما بعد، ويعني هذا أنّ محمّداً لم يكن إبّان الفترة المكيّة مصلحاً اجتماعياً ولا رجل سياسة البتّة.

المقصود بالجنون إذن في المعجم القرآني هو امتلاك الجِنّ لشخصٍ فيكون مسكوناً بهاجسهم، ليس لأنّ النبي أبَانَ عن مظاهر خارجيّة للاضطراب، وليس لأنّه كان ينطق فوراً بالوحي في غمرة من اللاوعي كأنبياء بني إسرائيل. فلدى الرّسول دائماً مسافةٌ زمنية بين إتيان الوحي



واستيعابه في الداخل وبين تخريجه في شكل القرآن. النّبي يتلو بكلّ هدوء، أمّا الوحي فزلزال نفساني لا يَبَان منه شيء سوى ما يُرْوَى عن عائشة من تصبّب العرق على وجهه في اليوم البارد شديد البرد[٧٠]. والمسألة مرتبطة فقط بأدّعائه ـ حسب قريش ـ تلقّيه للوحي السماوي فينقلب عندهم إلى إلهام «جنوني».

ولا يمكن لنا حتّى أن نقول إنّ محمّداً سكنته الرّوح الإلهية عوض الجنّ حسب أسلوب الامتلاك (الاستحواذ) Possession، أو التنبؤ العتيق Oracles، أو لدى البدائيين، فتجري عندئذٍ على صيغة التعبير الفوري. وليس لدينا أيّة وثيقة تشهد على هذا، إنّما يذكر القرآن فقط أنّ محمّداً يُحرّك شفتيه لحفظ ما أُنزل عليه: «لاَ تُحرّك بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ به. إنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ»[٧١]. هل المقصود بالحفظ رسمه في الذاكرة؟ فتكون الآية هنا متعارضة مع آية أخرى: «سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى»[٧٢]. وما معنى «قُرْآنَهُ»؟ هل الله عن طريق الروح هو الذي يوجّه التلاوة؟ وكذلك عندما يتطرّق النصّ المقدّس إلى ما يضعه الشيطان على لسان أي نبيّ: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إلاّ إِذَا تَمنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَتِهِ» (**الحج**، ٥٢). ماذا يكون يعني هذا سوى أن لحظة الوحي ولحظة القرآن ليستا تماماً منفصلتين، وأنّ ثمة إشكالاً وغموضاً لم يخلُ منهما أي دين. وليس بالطبع للعلم الموضوعي ولا للفلسفة قولٌ في هذا المجال. ولا معنى لأي فيزيائي أن يقرّر أنّ الأنبياء لم يروا الإله أو لم يحصل لهم تجلٌ ما، وليس للفيلسوف أن يُفسّر عقلياً هذه الظواهر كما حاول ذلك مثلاً مِسْكَوَيْهِ في **الفوز الأصغر**. وليس حتّى للعالم النفساني قولٌ حصيف في هذا الميدان. ولا يحقّ ذلك للمؤرّخ طبعاً إذ هو يتعامل مع الوثائق والنصوص بكامل التفهّم للفترة المدروسة ومن دون إجحافٍ في نقد هذه النصوص.



حقّاً للمفكّر أو الفيلسوف أن يبدي رأياً أو نظرية بخصوص الأديان، وصار هذا ممكناً في العصر الحديث وفي الغرب أساساً، وله أن يدينها ويكذّبها، لكنّ هذا يعتمد على خيار فكري إيديولوجي هو بذاته تاريخي. وذلك ما فعله فلاسفة القرن الثامن عشر بفرنسا والألمان في التاسع عشر. أمّا «فرويد»، مبدع التحليل النفساني، فقد حاول تسليط نظريته على الأديان من دون نجاح يُذكر. لكن ما دام يفكّر كمفكّر في كتابه **مستقبل وهم** حول مسار الإنسانية ونشأة الأديان من جذور نفسية الإنسان البدائي وخوافها من قسوة الطبيعة، فنظريته وجيهة وقد نكون مقبولة، لكنّها لم تُقدَّم باسم العلم.

والعلم بذاته رسم حدوداً لنفسه، فحقائقه نسبيّة ودقيقة في آن. وهو يتقدّم ببطء ليملأ فراغات هائلة، ونجح النجاح الباهر في اكتشافاته. وتبقى أصول الأمور وأسبابها النهائية معلّقةً؛ وإذا كان العلم المادي لا ينكر الإله، فهو كذلك لا يحتاج إليه في تفسيراته. إنّما الفكر الحديث، وقد انبنى على الفلسفة والبيولوجيا والعلوم الإنسانية، يَحْفِزُ على الابتعاد عن المعتقدت وفي الآن نفسه يجنح إلى تفهمّها في منطقها الخاصّ بروح رحبة. لكنّ الفرق واضح بين المنهج العلمي وبين الإيمان ذاته ومطلقيته. ومع هذا، أليس في الإيمان ذاته دائماً عنصر شك وتساؤلات وحاجة إلى إضاءة السبيل؟

من ينظر اليوم إلى الأديان الماضية والحاضرة من أهل العلم والحكمة وحتى سلامة العقل، ينظر إليها بمحبّة وتقدير، ويجب عليه ذلك. فمن الغباوة أن تُرمى اليوم الوثَنية المصرية بالجهالة، فهي التقوى بعينها؛ والبوذية بالإلحاد لأنّها لا تعتمد وجود الإله، فهي العمقُ والتأمّلُ. كلّ الأديان عبَّرت عن تساؤلات الإنسان حول هذا الكون وحول الموت وما بعده وحول ألم الحياة وحول عزلة الإنسان في الوجود.

المسألة ذات أهمية قصوى وتخصّ أنسنة الإنسان وتخليصه من القلق



وبناء التعايش المجتمعي، مع أنّ الأديان لم تخلّصه من آفاته وأدخلت عليه أيضاً عنصر الرّهبة. ومؤسّسو الأديان الكبار بنّاؤو الإنسانية وهم يتعالون على الحالة الإنسانية. هنا، وبالمقارنة مع غيره، كان محمّدٌ مؤسّساً فريداً لأنّه مؤسّس فرد. سوى أنّ القرآن تابع التقليد التوحيدي السامي، وهو أمر طبيعي، فالكلّ يسبح في تاريخية الشرق الأدنى.

نحن كعلماء نتّبع ما يقوله كلّ دين عن نفسه: القرآن، وهو الكتاب المقدّس لدى المسلمين، يقول إنّه وحي من الله وكلام الله وأنّ محمداً رسول الله أُنزل عليه هذا القرآن. القرآن يقول كذا وكذا عن تجربة الرؤية والوحي؛ وهي وثيقة رائعة **لصحتّها التاريخية** ومعاصرتها للبعثة. ونحن لا نعتمد على ما أكْمِلَ به الإسلام فيما بعد من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث، لأنّ القاعدة أنّ كلّ ما دُوِّن بعد مائة سنة من الحدث فاقدٌ لثقة المؤرّخ[٧٣].

ونصل هنا إلى نقطة دقيقة هي ما أثارها بعض المُحْدَثين حول الظاهرة الباتولوجية في الأديان. لكن قبل ولوج هذا الموضوع، من الممكن أن نقدِّم فهماً آخر لمفهوم «المجنون» و«به جِنّة» الذي ورد في القرآن دحضاً لأقوال المشركين. وهذا الفهم يتماهى مع نظرتنا ونظرة العصور الكلاسيكية إلى الجنون كَخَبَالٍ عقلي. والمفسّرون كلّهم يأخذون بهذا المعنى سواء الطبري أو ابن كثير أو البيضاوي وغيرهم، أي بالمعنى المَرَضي وليس بأنّ الجنّ يلبس الشخص فيملي عليه قوله. وإذا صحّ هذا فنحن نرجع إلى التفاهة، سوى أنّ أصل المرض العقلي عند العرب البدائيين منشأه الجنّ وإلاّ لما سُمِّي جنوناً. فله دائماً علاقة بالقوى الماورائية الشريرة المخيفة التي تزيح الإنسان عن عقله. وواضح أنّ مفهوم المرض غائبٌ عنهم كما كان غائباً عن الحضارة الغربية إلى حدود العصر الحديث. والقرآن هو الذي يريد بقوّة نفي إتيان الوحي من الجانّ أو من الشياطين، وهم عاجزون عن ذلك «وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ[٧٤]»، خصوصاً وأنّه تنزيلٌ من السماء، أي محمولٌ في الفضاء



قبل أن يلج القلب، ولا ندري بالطبّع كيف يقع بالضبط هذا الوحي: أبصوتٍ خارجي خافت مهموس يُسمع، أم بصوتٍ داخلي كالوسواس، أم بلا صوتٍ البتّة كجملة الأفكار والصّور التي تكتسح حتّى ضمير الإنسان العادي والمبدع على وجه الخصوص؟ ولماذا سُمّي الوحي وحياً أي إلهاماً وشيئاً خافتاً يتدفّق فيما بعد إلى كلام مطبوع بالقوّة التّعبيرية الفائقة المتشنّجة والمتباعدة عن الكلام العادي، بل تبدو كاللّغز وهي مع هذا واضحة وضوح النّهار؟

إنّ رمي النّبي بالجنون الرتيب، إنْ صحَّ هذا، قد يكون له علاقة مع أسلوب القرآن الأوّلي أو مع مضمونه حول القيامة وغير ذلك؛ أو مع اّدّعاء النّبي أنّ السماء تكلّمه وهو إنّما «غلام بني عبد المطلّب»، كما تروي **السيرة** عن موقف «ذوي الأسنان»[٧٥]؛ أو مع ما يرمي إليه القرآن من قلبٍ للقيم في الأعماق. الجنون ليس فقط في التعبير غير المترابط حيث واضحٌ أنّ القرآن هو العقل بعينه كما أنّ محمّداً لا يُمكن في سلوكه وكلامه العادي أن يكون اُفتقد التميز والعقل والحصافة. الجنون في بعض أنماطه الأخرى هو اّدّعاءٌ للرتبة العالية وتنصيب الإنسان نفسه كملِكٍ أو نبيّ عن قناعة داخلية فحسب لا تضمنها الموضوعية الاجتماعية، أي الواقع. وبهذه الصفة يكون الجنون ليس فقط اُرتباكاً في قوى التمييز والمنطق، وإنّما أيضاً في صُلب العلاقة الاجتماعية التي هي واقعٌ دامغٌ كواقع الأشياء المادية.

هذا معنى المرض النفسي اليوم أي الخروج عن الواقع بصفة عامّة. ومن الأرجح أنهم كانوا يقولون عن النبي إنّ «به جِنّة» بسبب هذا الوحي. والقرآن يتحدّث أيضاً عن الشياطين. فلعلّ القرشيين كانوا يستعملون المعنيين للجنون: الوحي من الجنّ والخروج عن الواقع. فهو مجنون أيضاً لأنّه خرج عن العُرْف الاجتماعي وكونه يدعو بجدّية وحماس إلى أمور «خيالية» لا تهمّهم ولا صلة لها بالواقع التاريخي والاجتماعي والمُشاهَد. وهذا شأن الأنبياء دائماً، كبارهم وصغارهم، قُدمائهم ومحدثيهم (في أوروبا مثلاً)[٧٦].



إنّ ما نسمّيه «**باتولوجيا**» لعلّه وُجِدَ أيضاً في توصيف النبيّ بالمجنون في إطار ثقافتهم، ويكون منشأه مسّاً من الجنّ، قد يقاوم بالرقيا أو بضربٍ من ضروب السحر والكهانة، لكن ليس بالطبّ، كما يقول ابن هشام، لأنّ الجنون ليس بمرض. وهذا في كلّ الحضارات باستثناء الحضارة الحديثة التي تنظر إليه كمرضٍ عقلي لا علاقة له بالجسم اعتماداً على مبدأ الثنائية بين النفس والجسد.

المؤرِّخون الوضعيون في أوائل القرن العشرين فصاعداً، وكبيرهم «ماكس ڤيبر»، وفيما بعد «بواش» **في تاريخ الأديان**، يَسِمُون أحياناً الظواهر التي حفّت بنبوّة بني إسرائيل وما كان يراه أنبياء الهند بأنّها ظواهر باتولوجية **هَلْسية**(٧٧). والهَلْس هو رؤية أشخاص خارج الذات أو سماع المرء أصواتاً من دون أن يرى ذلك ويسمع الغير، والاعتقاد الراسخ بأنّها واقع حقيقي. وهي إذْ كانت خداعاً من الحواس والعقل وخداعاً كبيراً، فهي حقيقة ذاتية لأنّ الشخص يرى فعلاً ويسمع ما هو خارج عن نفسه، وهو إسقاط الداخلي في الفضاء الخارجي. هذا كثيراً ما يَرِدُ لدى «المرضى»، وكثيراً ما ورد في الأمور الدّينية وليس فقط في تاريخ الشرق الأوسط.

وقد اَعتمد «ماكس ڤيبر»، وهو التفهّمي الكبير للأديان، على فكرة وملاحظة: ارتفع السحر عن العالم في فترة الحداثة، أي أنّ أوروبا، وهي طليعة الإنسانية، طردت كلّ القوى الخفيّة التي وَزَنت بوزنٍ كبير على البشر من آلهة وشياطين وأرواح وملائكة. فصار العالم خِلواً من كّل ما ملأه به خوف الانسان وأمله الزائف من قبل على مرّ العصور، تحت ضربات العقلانية والعلم وتطور الحضارة وألف سبب آخر(٧٨).

واضح أنّ هذه الملاحظة صحيحة بالنسبة للغرب، وأنّها ستنتشر. فتشَنُّجُ المسلمين فيما يخصّ دينهم إنّما هو ضربٌ من السلوك الدفاعي إزاء الغير وإزاء الذات أيضاً. لكنّ «المقدّس» يبقى ظاهرة لها أهمية بالغة في



الواقع وفي التاريخ وفي وجاهة رسالاتها. فالنّبي وسيط بين العالم الأرضي الإنساني وبين العالم الآخر، عالم الرّوح والإله ذاته. والتجلّي والوحي يبقيان الصيغة الحاسمة التى تتجاوز العقل، وبالتّالي لا يمكن تفسير ذلك بمعارفنا البسيطة المحدودة. والنّبيّ لا يرنو إلى البرهان التجريبي وإنّما إلى التصديق به والإيمان بالله وبالغيب، أي بالإله اللاّمرئي.

ولذا فحتّى الفكر الوضعي الحديث لا يجرؤ على القول بأنّ الأنبياء «مرضى» نفسياً، بل يتحدّث «ڤيبر» عن ظواهر مرضية وعن هَلْسٍ بخصوص تجارب أنبياء بني إسرائيل في رؤيتهم الله جهرةً بالمعبد وفي التخبّطات الجسدية التي يقعون فيها. وهكذا قال «بواش» عن أنبياء الهند الذين يُكثرون من الزهد ويمنعون على أنفسهم الأكل، فتتجلّى لهم أمورٌ تبعاً لِقَسَاوَةِ هذا الانضباط، لكن أيضاً لأنّهم كانوا مهوسين بالماورائي وبالله. وهكذا أيضاً فسّر «غينيبير» Ch. Guignebert رؤية المسيح بعد صلبه من طرف أصحابه: إنّه هَلْسٌ، لكنه قائم على المحبّة المفرطة والأسف العميق، في حين أنّ هذا المؤرّخ يُعرف بالعلمانية المجحفة أحياناً في كتابه: **المسيح**، باريس، ١٩٣٥.

ومع هذا، لم يجسر أحد على أن يقول ويؤكّد أنّ الأنبياء «مرضى» عقلياً بصفة مزمنة: إنّما تنتابهم عوارض، ولا يُمكن للعلم الوضعي العقلاني أن يقول بحقيقة تجلّي كائن ميتافيزيقي حقيقةً موضوعيةً لأنّ عليه أن يعتبر أنّه موجود فعلاً وأنّه بالضرورة يُشاهد من الكلّ أو يُسمع من الكلّ. على أنّ الروحي موجود ولا يُشاهد، بل حتى المادة نفسها لا تُشاهد دائماً. والأهمّ من ذلك أنّ الوحي متنوّع في أشكاله حسب الحضارات والأزمنة، وهُوَ موجود في كلّ مكان: فهو ظاهرة تاريخية واقعية من وجهة التاريخ والأنتروبولوجيا. إلاّ أنّه يصبو إلى ربط العلاقة مع المطلق ومع الحقيقة العُليا، وهذا ما يُخرجه عن التاريخية العادية المحدودة النظر.

وكلّ مضمون الوحي ـ التكشّف مطبوع برجاحة العقل وعمق الرّؤيا



وسعة النظر في الوجود وشدّة التأثير على الوجدان. فلا الأنبياء، وبالأحرى محمّد، «مرضى» نفسيون، وهو مفهوم حديث ما زال يُمثّل إشكالاً، ولا كبار القديسين والمتصوّفة كذلك. إنهم فعلاً أناسٌ يُخاطرون بعقلهم - وما العقل العادي إلاّ شيء رهيف - ليرتفعوا بالتجربة إلى اللاّنهائي، أي إلى ما فوق العقل والذي يُقال ويُعبَّر عنه بلغة العقل(٧٩). والطاقة النفسية بالغة المفعول هنا، فهي لا تتوقّف ولا تني، وهي مرنة بصفة غريبة تتأرجح بين المطلق والبحث عنه ثمّ التعبير عنه وبين العمل الدّؤوب في الواقع الاجتماعي. فليس محمّد القرآن فقط، بل **الدّعوة** إليه والطاقة الكبرى الخارقة التي تعتمد عليها. وكذلك فيما يخصّ كبار المتصوّفة والقديسين في المسيحية والإسلام وغيرهما من الأديان. لا مرض ولا جنون إذن في النبوّة أبداً، وإذا كان هناك جنون فهو من ضرب **الميتاجنون** الذي يؤسِّس للعقل ذاته وللأخلاق ويعود يسكن قلب الإنسان على مرّ العصور واتّساع الأرض.

وحقيقة الأمر أنّ العالم الإنساني هو المجنون كما حلّل ذلك «فوكو» في كلامه عن نظرة «النهضة» إلى الأمور. والعالَم المادي إنّما هو مظاهر فارغة، ويكون الجنون الذي هو في قلب الإنسان عندما ينبلج شكلاً بدائياً للوحي، لأنّه افتتاح لعمق الأشياء. هو وحيٌ مقلوب ومعكوس من حيث إنّ واقع العالم يدخل في مجالٍ بين الوجود والعدم الذي يسبق صورة التدمير الكلّي في الهذيان. وهذا ما انطبع في رسم رسّامي الشمال في القرن الخامسَّ عشر من أمثال: «بُوش»، Bosch، و«دُورر» Dürer، و«بْروغِلْ» Bruegel. لكنّ البون شاسع بين هذه النظرة وبين **الحقيقة** التي هي الله والوحي. وإذ وصل الأمر فيما بعد، تجاوزاً لهذا المشهد التراجيدي للوجود، إلى أنّ الجنون يعني أنّ لكلّ إنسان حقيقته (القرن التاسع عشر)، فظاهرة الوحي التي لم ينكرها أحد من الفلاسفة والعلماء، هي **كشفٌ للحقّ المطلق**، والثابت بالتالي. ولذا، فمن أبرز



ما أتى به القرآن تسمية الله **بالحق**، أي الحقّ بعينه وليس وجهاً من وجوهه؛ الحقّ في الكينونة وما سوى ذلك موجود وليس بحقّ. وفي هذا المقام لا تُقبل أفكار «هايدغر» لأنها غير مقنعة: فهو يتكلّم بلهجة الذّين عن اللاّدين، وعن الله ككائن فقط في جملة الكينونة. لكنّ الكينونة تجريدٌ يُرمَز به إلى ما وراء الكائن، فكيف لها أن تحمل أية قيمة؟ وفي الواقع الظاهري، لا وجود للكينونة وإنّما لكائناتٍ فقط. وهكذا تفرض نفسَها ضرورةُ رفعها إلى مستوى الحقيقة العُليا وفي آخر المطاف تأليهها بصفة ما، كما فعل «بارمنيدس» من قبل الذي اعتبر أنّ الكائن الكلّي أَحَدٌ صَمَدٌ كما سيقول القرآن. أعتقد هنا أنّ الإشكال يكمن في إجحاف شخصنة الكائن الإلهي في الأديان التوحيدية.

إنّ الفرق واضح بين النبوّة ـ الرسالة المؤسِّسة (موسى ـ عيسى ـ محمّد) وبين المتصوّفة والزّهاد. هؤلاء الآخيرون مهدّدون بالجنون «لأنّهم يُعرضون عن الحسّي» كما يرى «نيقولا دي قوز» Nicolas de Cues، مُسْتَشْهَداً به من طرف «فوكو»(٨٠). إنّ حكمة الله بالنسبة للباحث عنه قد تحميه برعايتها، لكنّ رؤية إشعاع نورها هي العمق اللاّمتناهي. فحكمة الله، أو الحكمة العليا عامّةً بدون إله، التي انبثق عنها كلّ شيء لا يُمكن الوصول إليها بالعقل وهو ضعيف، بل هي الجنون بعينه، فتبدو هذه الحكمة وكأنّها الجنون الأعظم في لانهايتها وعُمقها. من هنا السّرّ الإلهي والتسليم للإرادة العُليا، وكذلك استثنائية النبوّة، سواء آمن الإنسان بألوهية الوحي أم لم يؤمن.

إنّ الروحانيات تقود في كثير من الأحيان إلى الجنون لطغيان الصّور القوية واستفحال الأهواء كالعشق عند المتصوّفة ودخول الفكر في الذات وانقطاعها عن العالم. إلاّ أنّ القديسين يضعون بحثهم في إطار دين أتى به غيرهم، فهم إنّما أتباعٌ لا أكثر. وإذا ما أراد الفكرُ التحرّرَ من هذا القيد، أصابه الجنون كما حصل للحلاّج ولِـ«لَتّاس» Le Tasse وغيرهما. إنّ من



جملة ما أثاره اللاّهوتيون المسيحيون هو ما أسموه بـ«جنون الصليب»، ويقصدون مشيئة الله أن يُجرِّب ليس فقط الموت الزؤام، ولكن أيضاً فقدان العقل للوصول إلى أدنى درجة من الحالة الإنسانية فيعيشها.

لقد وُجد في العصر الرومانسي عددٌ من الأدباء والفلاسفة والفنّانين فقدوا العقل تماماً: «هلدرلين» و«فان غوخ» و«نيتشه» و«شومان»[٨١]. ولعلّ الجنون هنا أتى من انتزاف الوجدان إلى درجة قصوى ومن قوة الإفصاح عن الأعماق. ويقول «فوكو» في هذا الصدد: لا جنون ما دام العمل والأثر قائماً يُعمل، وإنّما يأتي من بعد فيخرِسُ صوت العبقري.

وهذا ما لا ينطبق أبداً على النبوّة. لأنّ الأثر يبقى قائماً إلى الممات، ولأنّ النّبي يواري شخصه وذاتيته وراء الله يستند إليه ويُسْلِمُ له وجهه. فيقول القرآن: «حَسْبِيَ الله لا إِلَه إلاّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ»؛ و«إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ الله مَعَنا»[٨٢].

الحوار مع الإله أساسي في النبوّة؛ إنه يُخرج النّبي من عزلته ويملأه ثقة. بل النبوّة هي التي تخلّص الباحث عنها من التساؤل والحيرة، ولذا يقول القرآن: «وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى». ورأيي هنا أنّ النبي كان قبل البعثة يبحث في اتّجاهات عدّة عن الحقيقة، وأنّ الله هداه إليها، لكنّ القرآن فُرِضَ عَلَيْهِ بَغتةً[٨٣].



VIII

قُوَّةُ النَّبي




مكتبة
الفكر الجديد

كثيراً ما يجري الكلام عن عبقرية محمّد، عند المسيحيين والمسلمين المُحْدَثِين على السواء باستثناء المستشرقين الذين في أغلبهم لا يفهمونَ شيئاً من القرآن والإسلام، ولا أقول هذا من باب السجال. ويجب أن نؤكّد هنا أنّ الإصلاح الاجتماعي والسياسي ثانوي جدّاً في النبوّة عامّةً. بل المهمّ هو الاستجابة إلى النداء الدّاخلي حتّى ينبلج الوحي. والوحي هو تعريف الله بذاته، وإنذار الإنسانية باليوم الآخر عن طريق بشر يُدخله في عالم روحانيٍ هو عالم آخر تماماً لِكَيْ يرجع إلى الناس فيما بعد ويبلّغهم هذا التكشّف، إذ لا يكلّم البشرَ إلاّ البشرُ. وقوّة النّبي تكمن في عدة عناصر:

١ - هو يتلقّى الوحي بلهفةٍ ومحبّةٍ، ويعرف حقّ المعرفة من هو مصدره ويؤمن به أي يمنحه ثقته كاملةً، ويأتمر به إذ الوحي تعليم وأمرُ آمرٍ.

٢ - والوحي فتح إيجابي لندائه الباطن القديم، وليس هذا معطى لكلّ قدّيس وباحث عن الله. ولم يكن النّبي من أصحاب الصوامع الذين أعرضوا عن الدّنيا وكرّسوا حياتهم أو موتهم في الحياة لله ينادونه فلا يجيب.

٣ - تواضع النّبي أمام الوحي وعدم ادّعائه أيّ إعجاز ولا مقدرة خارقة ولا وضعية خاصّة بين مواطنيه من قريش. إنّما هو بشير ونذير وداعٍ إلى الله بأمره.

٤ - صَبْرُ النّبي في فترات الوحي وشدّة وطأتها على النفس، وصبره على الأذى في مجتمع «جاهل»، وفي آخر المطاف تعارضُ رسالته والوضع الاجتماعي العام في بلده الذي لم يكن مستعداً لقبولها بل رافضاً لها باستمرار وتعنّت. فهو يدعو في الصحراء سوى هذه الثُلّة الصغيرة ممن اتّبعه والتي يذكرها القرآن بعبارة «الذين آمنوا» فقط.

٥ - النّبي كان قوياً بقوة قناعاته، ويؤمن بالرعاية الإلهية لشخصه



وللوحي المنزّل وهي الحقيقة. فكان يدعو بنشاط كبير في الواقع الاجتماعي بدون أمل كبير. وكان في الوقت نفسه يهتمّ بنجاح الدّعوة حيث يريد إنقاذ قومه وتلقينهم الحقيقة، ولا يأبه كثيراً بنجاحها الواقعي. فهو فيما بين الحقيقة والواقع، لكنّ الحقيقة تسمو على الواقع، والقرآن مليءٌ بالقصص عن فشل الرُسُل. ولم يكن النبي «يحزن» من جرّاء الرّفض فقط، لكنْ أكثرَ من هذا كان يتألم من عدم أستماع قومه لقوله. كان من الممكن أن يعاملوه بالحسنى، فيستمعوا إلى البُشرى ويردّوها بإحسان. كانوا ليس يُكذِّبونه فحسب، وإنّما يستهزئون به بسلاح السّخرية الفظّة. ولي إلى ذلك رجعة في الأجزاء اللاّحقة. بحيث يجدر بنا أن نتحدّث عن ألم النّبي الطويل المدى. وإذا كان ألم المسيح في الموت الخسيس الاحتقاري، فألم النبي كان في الجرح النفساني، وهو تسليط موتٍ باردٍ ممطّط.

٦ ـ لكنّ النّبي صبورٌ ولا يعرف الاهتياج ويتحصّن بالمنطق ويستسلم لإرادة الله وثقته فيه. فقد كانت له قوة مزاجية عظيمة شهد عليها القرآن: «وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيم». وما دام الوحي ينزل بانتظام، والأثر القرآني يتشكّل، فهذا مدعاة للرِّضا. ولئن تصوَّر النّبي الموت ككل إنسان وأنه سيدركه بالضرورة، فسيبقى كتاب الله، وإنْ أنقلب الناس «على أعقابهم»، ويبقى الله وهو غَنِيٌّ عن العالمين.

٧ ـ ومن هذا الوجه وليس فقط لتفسير أصل الوجود ونظام العالم ومصير الإنسانية، تتحتَّم ضرورةُ الدعوة إلى الإله في الأديان لبقائه وتجاوزه الزمن. فآلهة اليونان لا تموت خلافاً للإنسان، ولم تكن نُبوّة المسيح لتكفي حتّى أنه أُلِّه ليرعى العالم من فوق. و«البوذا» نفسه أُلِّهَ تقريباً على مَرِّ الزمان(٨٤)، وهو نبي الخلاص الذي لم يكن بحاجة إلى إلهٍ كضامن للوجود. ففي الوقت الذي يقرّر فيه الناس تعظيم المؤسِّس بدون استثناء تقريباً، نجدهم أيضاً محتاجين إلى من يكشفه لهم هذا النّبي: شخصية إلهية **دائمة** تُقرّر المصائر وَيَلْجأُونَ إليها. وهَمُّ الإنسان حياته الدّنيوية قبل



الآخرة، فهم يتوسّلون إليه لكي يُسهّل عليهم بؤس الحالة الإنسانية.

٨ ـ لكنّهم يتوسّلون أيضاً إلى النّبي ويتوسلون بصفة ما لِ «جاهه» لدى الله، ولعلّه هو أيضاً حيّ يُرزق في البرزخ يسمع دعاءهم. وفي كلّ هذا منطق خفي وعميق. فالمؤمنُ لا يؤمن بالله إلاّ بوساطة محمّد، والله لا يُرى فهو الروح الأسمى التي تتجاوز الإنسان. ومحمّد ـ أو المسيح ـ كان موجوداً فعلاً ليس في ذلك من شكّ. وهو مرسَّخ في الشهادتين. فالإسلامُ لم يغبْ في الأساطير والضبابية كأديان كثيرة، بل هناك شخص قريبٌ منّا زمنياً متموضع في المكان والزمان لا ريب في وجوده خِلاَفاً لغيره. وقد أتى بالدّين بإذنِ من الله في الواقع الحسّي والتاريخي. ولذا، فالإيمان الشعبي يرفع كثيراً من شأن النّبي.

٩ ـ والعقلانيون الأكثر تفهُّماً في أوروبا العصر الحديث ضخّموا من دور مؤسِّسي الأديان لأنّهم اعتبروهم مُبدعي هذه الأديان والشعائر والشرائع، وهذا من موسى إلى محمّد. فالتوراة توراة موسى، وهكذا ارتآها حتّى الإسرائيليون القدامى؛ والإنجيل من المسيح في أغلبه وهو قد أُلّه بتأثير من الثقافة اليونانية أو الشرقية؛ والقرآن أثر من صُنع محمّد وقد استهوى الأفئدة بفصاحته لكنّ النُبغاء يعتبرونه مصلحاً كبيراً وحكيماً عظيماً. لكنّ الذي حصل في كل هذا هو إقصاء الله. ثمّ أتت فترة في القرن العشرين تبلورت فيها العلوم الإنسانية، فأعتُبر **الوحي ـ التكشُّف** ظاهرةً فعلية وتجربة دينية لا ريب فيها. هناك رجال دين تلقّوا وحياً، وهناك كُتب موحاة في كلّ مكان وبكلّ شكل من الأشكال، وليس علينا أن نُشكّك فيما قالوه أو أن ندخل في مشاكل ميتافيزيقية ولاهوتية.

١٠ ـ هذا هو الوضع الحالي في التفكير. يبقى أنّ الوحي ظاهرةٌ دينية فحسب مُعطاة من التاريخ، والعقلانيون لا يؤمنون بواقعيته الفعلية: هذا شأن المؤمن وليس شأن العالِم أو الفيلسوف. فيكون الإسلام دِينَ وحْيٍ وكتابٍ مقدّسٍ يدخل في نمط معيّن، بينما يدخل المسيح في نمط النبيّ



صانع المعجزات Thaumaturge. وحقيقة الدّين روحانية وتاريخية وسوسيولوجية، ونقف هنا. ولقد زالت الأديان القديمة، ولم تبق إلاّ الأديان **العالمية** (البوذية، المسيحية، الهندوسية، الإسلام). والأديان القديمة كانت أدياناً وطنية مرتبطة بمجتمع معيّن وفي تطوّر مستمرّ، وهي تندثر عندما تُعوّض بدين كبير أكثر جاذبية. لكنّ الحداثة في أوروبا أخذت منحى جديداً تماماً وهو إقصاء الدّين جملةً من الوجود البشري. من هنا الصراع بين العقلانية والتاريخية ـ التي تضع الدين في مجرى التاريخ ـ وبين مطلقيّة الدّين والمعتقد كحقيقة فوق التاريخ، أي كحقيقة لازمنيّة.

١١ ـ إنّ الوحي أصناف، لكنّ خصوصية القرآن هي أنه وَضَعَ نفسه بمثابة **التنزيل والذكر والوحي**. فهل يختفي بذلك دور النبي تماماً؟ اعتقادُ المسلمين هو أنّ القرآن كلامُ الله لفظاً ومعنى. ولمّا تضخّم دور الإسلام زمن الخلافة، وبالتالي تعاظم دور القرآن، انكبّ عليه المسلمون دراسةً وتمحيصاً، لأنّه هو ما تبقّى بعد مرّ القرون من هذه العلاقة الفريدة بين الله خالق كلّ شيء وبين البشر عبر النّبي. فحدث نوعٌ من الاندهاش أمام النصّ الذي خلّفه الله بعد أن عادت الحياة إلى رتابتها. وبعد قرنين بَدَا أنّ ما دعا إليه النبيّ حق وأنّ التاريخ الواقعي أعطاه ضمانَهُ. وفي تلاقحهم مع الأديان الأخرى، افتخر العرب المسلمون بأنّ لهم نبيّهم وكتابهم المُنزّل؛ وبانتشار الإسلام في شعوب متعدّدة تبيّن أنّ النبي بُعِث للناس كافّة كما أراد ذلك القرآن.

وحصل جدل حول ماهية الكتاب: هل هو قديم أي من الذات الإلهية أم خلق من الله؟ وبصفة عامّة، الإيمان القوي بألوهية القرآن إلى الآن هو شكل ما من التجسيد، ولا عجَبَ فقد جاء الإسلام بعد المسيحية. وأيّة تركيبة جاءت تاريخياً بعد غيرها لا تفسخها تماماً. ولذا فإن كان المسيح «كلمة» الله Logos، فالقرآن هو «كلام الله» بحذافيره، أوْ هو بالأحرى كتاب الله. وهذه العبارة (كلام الله) لا ترد إلاّ ثلاث مرات بخصوص



اليهود والتوراة والمشركين والأعراب[٨٥]؛ والعبارة المستعملة في الإسلام المبكّر هي «كتاب الله» (مثلاً في صفين. أنظر كتابنا: **الفتنة**).

وما يطغى على توصيف **الكتاب** هي العبارات المذكورة آنفاً. ومن الممكن أن يتساءل أصحاب الاتجاه العقلاني اليوم هل أنّ الوحي نزل باللّفظ، وإذن ماذا يكون دور النبي هنا؟ فالحجّة بالإعجاز غير واردة لأنّها تعبّر عن تصوّر مبسّط للشخصية الإلهية. بمعنى أنّ الله فصيح بدرجة تفوق الإنسان. ولماذا لا يكون النّبي عبقرياً فذّاً في التّعبير وهو على كلّ حال ذو عبقرية لا تدانى؟

إنّما مرورُ التجربة التوحيدية على المسيحية في الشرق الأوسط، وكذلك الرّفعُ من قيمة الفصاحة الشكلية في البيئة العربية، واحتياجُ المسلمين إلى معجزة ضخمة لدعم الحقيقة: كلّ هذا في رأيي ـ وقد أكون على غير الصواب ـ رسّخ فكرة ألوهية القرآن حتّى في اللّفظ. على أنّ هذا أعان كثيراً على قدوسيته، ولم يمسّ **بقداسة النّبي**.

النّبي ليس فقط قوياً بمفعول قوته الداخلية ولكنّه تقدّس لقرابته من الله. الله وحده مقدّس حسب التقليد العبري الذي استرجعه القرآن ووقفه على الله وما ينبثق عنه خلافاً للمسيحية المتأخّرة.

النبي مقدّسٌ ـ وليس قدّيساً ـ لأنّ الله قرنه بنفسه وعظّم شأنه بالصلاة عليه، وقرنه الإسلام في الشهادتين باللّه. فهو يدخل في عالم القداسة بالمعنى الحديث Le sacré، ولا يعني أنّه قُدسي البتّة.

وإذا كان محمّدٌ ممّن بنى الضمير الإنساني الداخلي ومن ثمّ الحضارة والثقافة والأخلاق، وكان ممن أسهم بقوّة في قفزة كبيرة في مسار الإنسانية من الحيوانية إلى الإنسانية، وهؤلاء الهُداة قلّة، وإذا كان ممّن أعطى لمسار التوحيدية أرقى تعابيرها من الوجهة **الأنطولوجية** على الأقل، فهذا النبي يبقى **شاهداً على الله** وعلى أمته شهيداً. ولَهذا لَهُو حقيقة النبوّة المحمّدية وجوهرها في الأعماق.




مكتبة
الفكر الجديد

الهوامش والتعليقات




مكتبة
الفكر الجديد

(١) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤ (في الأصل بالفرنسية، باريس، ١٩٧٤). من وجهة تاريخية انظر مقالنا: "Two problems Concerning Qoranic Revelation", Università di La Sapienza, *Studi Orientali,* Vol., XIII, Roma, 1994.

(٢) Adolphe Lods, *Israël des orignes au VIII ièm siècle avant notre ère*, Paris, 1969, p. 465.

القداسة شعور بالخوف أمام حضور الجلالة الإلهية وليست مسألةً أخلاقية. العلاقة مع الإله خطرة بالنسبة للإنسان. فيهوه مخيف و«مقدّس» يعني «مرعب» و«غيور»، وبالتالي تنجرّ عن هذا التصوّر مفاهيم مثل: المجد والجلال والعظمة. ونجد هذه الأوصاف في القرآن، كما نرى أنّ القداسة مقترنة بالله فقط، فهو القدُّوس (**الحشر**، ٢٣) وعلى موسى أن يخلع نعليه «إنَّكَ بالوَادِ المُقَدَّس طُوًى» (**طه**، ١٢) لحضور الله، والملائكة «تقدّس» للَّه (**البقرة**، ٣٠)، والرّوح «القُدُس» بالنسبة لعيسى ومحمّد هي قَبَسٌ من الله وفيضٌ منه.

(٣) يجب التمييز بين ما هو مقدّس وما هو حرام، وهي عبارات وحقائق من أصل سامي اختلطت في الفكر المسيحي وفي اللّغات اللاّتينية. المسيحية أبدعت مفهوم «القدّيس» Sanctus/ saint، الذي ينطبق على الزهّاد والمتصوّفة والشهداء وكلّ رجال الله ممّن أظهروا براعة كبرى virtuoses في المجال الدّيني. واعتُبر الدّين ذاته من مجال الـ sacré، وتطوّر المعنى لكنّه في الأصل الروماني العتيق، كان يعبّر عن الشيء نفسه. وكلمة حَرَم، حَرَام في اللّغات السّامية، من البّابلية إلى العربية، المقصود منها ما هو منفصل عن غيره وبالتالي ما هو ممنوع لأسباب سحرية، ماجيّة. فالحَرَم عند العرب فضاء منفصل عن فضاء **الحِل**ّ، وتمنع فيه أمور عديدة، ومن هنا **المحَرَّم** والبلد **الحرام**.



بخصوص القداسة المسيحية حيث تعمّم المفهوم؛ انظر: A. Vauchez, *Saints, Prophètes et Visionnaires*, Paris, 1999. أمّا القداسة السامية القديمة التي استرجعها الإسلام، فنجدها لدى شعوب غير سامية مثل اليونان حيث الإله مخيف والنظر إليه في حالته الإلهية مميت للإنسان؛ انظر: J. P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989.

(٤) الكتاب ليس ما هو مكتوب مادياً بل الكلمة تعبّر عن الأصل الإلهي أي عن الصفة القُدسية، لكن ليست بالضرورة مشتقّة من «كُتِبَ عَلَيْكُمْ»، أي من تصوّرات آمرة بخصوص المستقبل. انظر: J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, Paris, 1997, PP, 560-61. وهي دراسة تحاول التجديد في الموضوع. لكنْ لا تنفلت من المسبقات، والنظرة الأساسية مغلوطة في رأيي، وهي وضع محمّد في الإطار القبلي الضيق فحسب. كلمة «المهيمِن» بخصوص القرآن موجودة في سورة **المائدة** ٤٨: «مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِن الكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ». والمقصود بالمهيمن: الحافظ والأمين عمّا جاء قبله لأنه آخر حقيقة: (ابن كثير، **تفسير**، ج ٢، ص ٦٢).

(٥) **العهد القديم** (**التوراة**) ابتدأ تحريره في القرن الثامن قبل الميلاد من طرف «**اليهوي**»، وفي القرن السابع ق.م، من طرف «**الإيلوهي**»، وزيدت **التثنية** على أنّها اكتشفت وتكون من عمل موسى. ولنذكر أيضاً «قانون القداسة» وسِفر «الأنبياء» وكتب الحكمة المتأخّرة. إنّ **العهد القديم** أعيد تحريره وضبطه العديد من المرّات حتّى القرن الثالث بعد المسيح. انظر في هذا المجال: Bottéro, Dhorme, Wellhausen.

(٦) لا يمكن أن تكون أخلاقية المسيح عملاً جماعياً، بل هي استنباط عبقرية فردية وفريدة. وعلماء المسيحيين الآن يعترفون بأنّ الأناجيل تحوي أقوالاً من المسيح Logia، وأنّ ما سوى ذلك أتى من المحرّرين تحت



تأثير كبار الرسل مثل بطرس وغيره. وقد حاول «غينيوبير» Ch. Guignebert نقد الأناجيل بمنهجية تاريخية صارمة، لكنّه لا يعير قيمة للمأثور الشفوي.

(٧) في **القاموس المحيط**، (دار الجيل، بيروت، د. ت.)، ج ٤، ص ٤٠١، «الوحي» هو الإشارة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقيتَه إلى غيرك. وبالتالي لا أعتقد بوجود أصوات خارجية، وإنّما يجري كلّ شيء في قلب الضّمير كإلقاء، وهذا مع شعور النّبي بالغيرية، أي بغيرية هذا المُلقَى إليه، وأنّه ليس منه. وتعني بالضرورة الاستماع الدّاخلي والتركيز الكبير مع تحوّل طارىء في الشخصية. ثمّ يتحوّل الوحي إلى قرآن، أي إلى موجود موضوعي يُسمع ويُفهم. هناك من المسيحيين من اعتبر أنّ اللّفظ من محمّد خلافاً للمعنى؛ لكن حتّى في هذه النظرة، يكون القول الخارجي آخذاً قوّته من قوّة الوحي الذي يبقى لغزاً يتجاوز العقل.

(٨) ابن هشام، **سيرة** طبعة غوتنغن، ص ١٥٢ وما بعدها.

(٩) J. Bottéro, *Mésopotamie*, Paris, 1987, pp. 137 suiv.

(١٠) **أنساب الأشراف**، 1, IV، نشرة إحسان عباس، بيروت.

(١١) بالنسبة للقرآن، الله يقبض الأنفس في النوم. وبالنسبة للفلاسفة المتأخّرين، الحلم هامّ جدّاً، وقد حصل جدل بين «دريدا» و«فوكو» في هذا الشأن. وفي علاقة الحلم بالجنون انظر: M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, 1972, p.585.

(١٢) ابن هشام، **سيرة**، ص ١٥٢. لكنّ الطبري لا يذكر إلاّ قليلاً من الروايات تتحدّث عن غار حراء وليست تماماً على نمط ما تذكره **السيرة**، وتتضارب الروايات فيما بينها. (الطبري، **تاريخ**، II، ص ٢٩٧ وما بعدها). وفي رواية جابر بن عبد الله أنّ النبيّ بعد جُوَارِه «سمع صوتاً». ثم يقول: «فرفعت رأسي فرأيت **شيئاً**»، وتكون هنا أول



سورة **المدثّر** (**تاريخ**، ج٢، ص ٣٠٤ وما قبلها).

(١٣) الرؤيا الأولى في المنام في الغار والثانية رؤية في اليقظة (ابن هشام، **سيرة**، ص ١٥٣). من الممكن أنّ «الأُفُقِ المُبين» في الآية ٢٣ من سورة **التكوير** هو مطلع الشمس، وأنّه يُعتبر هو «الأعلى». لكن من المهمّ أن نفكّر في أنّ القرآن لم يذكر كلمة **سماء**. وفي التقليد السامي القديم ـ في **أكّاد** مثلاً ـ عبارة «**أفك**» تعني مقرّ الإله العلوي.

(١٤) S. Freud, *Sur le rêve*, Paris, 1988.

(١٥) في الحلم فقط. أمّا في الرؤية في اليقظة، فلا أعتقد البتّة أنّ «المَلَك» متجسّد في شكل إنساني. فهو شكل ما. إن كلمة «شيء» في حديث جابر تدلّل جيّداً على غموض الصورة.

(١٦) «إيل» إله معروف من القدم في المجال السوري، ووُجد اسمه في ألواح «أوغاريت ـ رأس شمرا»، المكتوبة حوالى ١٤٠٠ قبل المسيح. وهو إله الأرض بينما أبوه «يملّيون» يكون إله السماء، والاثنان مذكوران في **العهد القديم** بعد أن وُحّدا في التصريف. وكذلك «إيلوهيم» هو الاسم الآخر لـ«يهوه»، إنّما مقتبس من التراث الكنعاني وهو اسم جمع، إنّما يُصرّف بالمفرد. عندما يقع الكلام في «سفر التكوين» عن الآباء الأوّلين، فعادةً ما تُستعمل عبارة «إيل»، وهذا صحيح تاريخياً لأنّ «يهوه» أتى به موسى وفرضه فرضاً. بخصوص صراع يعقوب (**تكوين**، ٢٣، ٣٢)، لقد حصل باللّيل مع رجل تبيّنَ فيما بعد أنّه «إيل» ذاته لأنّه لا يحتمل النهارَ والنورَ، وهو الذي سمّاه إسرا ـ إيل «لأنّه تصارع مع الله ومع الناس وغلب». وقد رفض الإله أن يكشف عن اسمه.

(١٧) ثمّة فرق بين «مَلَك يَهْوَهْ» وبين الملائكة عامّةً. يقول «لودز» A. Lods في هذا المقام: «وَجْهُ يهوه واسم يهوه ومَلَك يهوه متميّزة في بعض الأحيان عن إله إسرائيل، وتبدو في أحيان أخرى **متماهية معه**. ويُمكن تصنيفها، مثل الـ genius الخاصة بالآلهة اللاتينية، والـ



fravashi بالنسبة لآلهة الفرس القدامى، في صنف البديل أو المماثل وكالأروَاح المتجولة التي ترسلها الكيانات الإلهية من خارج ذاتها حسب النفسية الإيحائية. أمّا الملائكة (بصيغة الجمع) فلم تظهر إلاّ من بعد»: (لودز، **إسرائيل إلى حدود القرن الثامن ق.م** ـ بالفرنسية)، ص ٤٦٠.

(١٨) ترد عبارة «مَلَك يهوه» بكثرة في **العهد القديم**: مثلاً في أحد مقاطع النبي «هُوشَع» (٤، ٥، ١٢) حيث يقول ضدّ يعقوب: «في عنفوانه تصارع مع الإله، تصارع مع المَلك وتغلّب». التماهي واضح هنا.

(١٩) كثيراً ما يسترجع القرآن أحداثاً قديمة، مبيّناً الحالة النفسية للنبي في هذا المقام: مثلاً قصّة الغار عند الهجرة في سورة **التوبة** وغير ذلك. فتكون سورة **النجم** نزلت بعد سورة **التكوير**، لكن مشيرة إلى الحدث الأوّلي بالتفصيل. هذا رأيي، خصوصاً وأنّ الأسلوب المُستخدم فيها مُتطوّر.

(٢٠) العمر هو سنّ الجيل: «فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ» (**يونس**، ١٦)، حوالى الثلاثين سنة أو ما يزيد قليلاً. وهذا بالرّغم من أنّ المشهور هو أربعون سنة، كما أنّ المشهور عن خديجة أنّها تزوّجت في سنّ الأربعين، ومع هذا أنجبت بناتٍ وأطفالاً، ولا أحد ادّعى أنّ ذلك معجزة. في **المحبّر**، كان عمرها ثمان وعشرين سنة (ص ٧٩). وأربعون سنة في تلك الفترة سنّ متقدّمة والعدد (٤٠) في الثقافة السامية له جذور سحرية ماجيّة، فموسى لم يُبعث إلاّ في الأربعين (**أعمال الرسل**، ٧، ٢٣).

(٢١) «إيل» يتجسّد ويتصارع ليلة كاملةً. ولقد تجسّد أيضاً لإبراهيم وحصلت مجادلة طويلة بينهما. قبل تجلّي «يهوه» لموسى، لم يكن يوجد إلاّ «إيل» القديم، و«يهوه» ارتفع عن التصوّر الأوّلي فلا يُرى. بقي أنّ التجسّد موجود كما ذكرنا عند اليونان، وهو الصيغة الوحيدة للمشاهدة. انظر:



Vernant, *op. cit.* p.31 . فبـاستـطـاعـة الإنسـان أن يـرى الآلـهـة فـي مظهرها الحقيقي، لكنّه يموت فوراً.

(٢٢) ابن هشام، **سيرة**، ص ١٥٣ .

(٢٣) **المحبّر** (بيروت، د. تّ، ص ١٧١)، يذكر بالحرف أنّه «تنصّر واستحكم في النصرانية وقرأ الكتب ومات عليها». أمّا **السيرة** فمتضاربة بخصوص هذا الشخص: فهو يعترف برسالة محمّد ولكنّه لا يؤمن به ثم لا يُذكر عنه شيء. فنشكك حتّى في وجوده. أمّا أن يكون قسّاً ومحمّد تلميذَه ـ كما ذكر أحد القسّيسين اللبنانيين (حدّاد) ـ فهذا محض خيال لأنّه لا وجود للكنيسة بالحجاز في تلك الفترة. وكان مستوى المعرفة عند النصارى واليهود ضعيفاً جدّاً بالرّغم من أنّ القرآن يتكلّم عن أُولي العلم من أهل الكتاب. الحقيقة أنّ النّبي إذا كان عارفاً بالأديان واللّغات، فإنّ مستواه رفيع جدّاً ويفوق بكثير مستوى الشرق في تلك الفترة بما في ذلك الشام. وشخصياً لا أرى تناقضاً بين علم النّبي ومواهبه وبين اصطفائه من الله ليقوّم دين الله ويرسّخه ويَفْهَمَ على الأقلّ ما يُوحى إليه. ويقول الشاعر في هذا المقام:

لـو لـم تـكـن فـيـه آيـات مـبـيـنـة

كـانـت بـداهـتـه تـنـبـيـك بـالـخـبـر

ورد هذا البيت في كتاب عن القرآن لنظام الدّين القمّي النيسابوري. كما ورد في **الفوز الأصغر** لمسكويه، منسوباً على الأرجح إلى عبد الله بن رواحة.

(٢٤) ـ «هُوَ الّذِي بَعَثَ فِي الأُمِيِّنَ رَسُولاً مِنهُم» (**الجمعة**، ٢).

ـ «وَقُلْ لِلّذِينَ أُوتُوا الكِتابَ وَالأُمِيّنَ ءَأَسْلَمْتُمْ» (**آل عمران**، ٢٠).

ـ «وَمِنْهُمْ أُمِيُّونَ لاَ يَعلَمُونَ الكِتَابَ إلاّ أَمَانِيٍّ» (**البقرة**، ٧٨).

«الأميّون» هم العرب من غير أهل الكتاب. ويبدو التعارض بين المفهومين



واضحاً في الآية من سورة **آل عمران**. ويؤكد الطبري في **تفسيره** أن الأُمِيّين هم مشركو العرب (ج٣، ص ٢١٤)؛ والشيء نفسه بخصوص سورة **الجمعة**، حيث يقول: «والأُميّون هم العرب» (ج١٤، ص ٩٢). وواضح من نصّ **القرآن** أن «النّبي الأميّ» هو المنتسب إلى الأميّين، والذي لم يكن له علم مسبق بالكتب من «توراة» و«إنجيل» وليس الذي لا يقرأ ولا يكتب. وفي سورة **البقرة** يتكلّم القرآن عن اليهود الذين لا يعلمون الكتاب (**التوراة**). والأميّة ليست جهل الكتابة بل جهل **الكتاب المقدّس**، يزيد القرآن: «وَإِنْ هُمْ إلاَّ يَظُنُّونَ». أي أنّ الأمية تتعارض مع العلم وليس مع معرفة القراءة. ثم فوراً من بعد: «فَوَيْلُ لِلّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتابَ بِأَيْدِيِهِم...». الطبري يفسّر الآية إذ يقول: الأميّون قوم لم يصدّقوا رسولاً أرسله الله ولا كتاباً أنزله الله، فكتبوا كتاباً بأيديهم. ويعترف الطبري بأنّ هذا التأويل مخالف لكلام العرب (جهل الكتابة). لكن التفسير واضح: هم يهود لا يعلمون الكتاب فيصبحون كغيرهم (الأُمم) الذين لم يأتهم كتاب (الطبري، **جامع البيان**، ج١، ص ص ٣٧٣ ـ ٣٧٧؛ ابن كثير، **تفسير**، ج١، ص ١١١).

(٢٥) «مَارْسِيُون» طُرد من الكنيسة في سنة ١٤٤ ب.م. الحقيقة أنّ الغنوصية متشعبة في أفكارها، فمن العلماء من ردّها إلى الهيلّينة (Harnack)، ومنهم إلى تراث الشرق مثل «ليتزمان» (H. Lietzmann). والغنوصية متسعة جدّاً، لكن من مظاهرها كرهها لليهودية. وتوجد غنوصية مسيحية ترنو إلى القطيعة مع **العهد القديم** ومع الشريعة الموسوية. والغريب أنّ هذا الفرع من أصل يهودي هرطقي. فكرة المسيح المخلِّص خرجت منها مع الحطّ من قيمة الإله الخالق، وهو ما حدث في تطوّر المسيحية طوال عشرين قرناً. والأقرب أنّ التثليث خرج منها، لكنّ هذا ليس بمُحقَّق. ويقول «بواش» Puech في هذا الصّدد: الغنوصية من أعماق الشرق القديم، وحسناً فعلت المسيحية إذ ربطت العلاقة بالعهد القديم وبالأنبياء. انظر لهذا المؤلِّف: *En quête de la*



Gnose، باريس، ١٩٧٨، ج ١، ص ١٤٣ وما بعدها. انظر كذلك ما كتبه J. Doresse من ص ٣٦٤ إلى ص ٤٢٩ في الجزء الثاني من **تاريخ الأديان** (بالفرنسية) تحت إشراف «بواش» نفسه، باريس، ١٩٧٠.

(٢٦) وقد ظهر هذا الشعور بالتفوّق على الشعوب الأخرى بعد الأسر وبعد صياغة الشريعة بكاملها بإضافة الـ Code Sacredotal وإرجاع الكهنوت إلى مقام قوي. انظر على الأخصّ: «غينيوبير»: Ch. Guignebert, *Des Prophètes à Jésus*، وكذلك الكتاب الثاني لـ «لـودز» A. Lods *Des prophètes a Jésus,. Les prophètes d'Israeël et les débuts du judaisme*, Paris, 1935.

(٢٧) **القيامة** ، ١٧. وهناك آية مهمّة تَفْصِل بين القرآن والوحي وهي: «وَلا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه» (**طه**، ١١٤).

(٢٨) **الفرقان**، ٥. وكذلك: «لسانُ الذي يُلحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (**النحل**، ١٠٣)؛ وأيضاً: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إنّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (**النحل**، ١٠٣).

(٢٩) الشافعي، مبدع أصول الفقه، هو الذي اعتبر أنّ الحديث مرجع التشريع يَبُزُّ غيره من المصادر، وكتابا **الأمّ** و**الرسالة** مليئان بالجدالات القديمة حول هذه النقطة. ولنذكر أنّ **الموطّأ** لم يَحوِ إلاّ خمسمائة حديث، وأنّه اعتمد أساساً على عمل أهل المدينة. لكنّ **مسند** ابن حنبل كلّه حديث. في تلك الفترة تكوّنت زمرة أهل الحديث. انظر في هذا المقام كتاب «شاخت» J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1951. والمسلمون يرفضون طروحاته، وهم محقّون في ذلك من وجهة أنّ الحديث دخل في أُسس الدّين. لكنّ التاريخ النقدي شيء آخر.

(٣٠) وهي تُرجع «هُوَ» إلى محمّد. وترجمة «ماسّون» Masson لا بأس بها، لكنّها تحوي عديداً من أغلاط الفهم، شأن كلّ التراجم



تقريباً. نُشرت لدى دار غاليمار ـ باريس في سلسلة La Pléiade. وهذه الغلطة توجد في تفسيرها لسورة **مريم**.

(٣١) ابن كثير، **تفسير**، ج٤، ص ٢٤١ وما بعدها.

(٣٢) **البقرة**، ٩٧. قد لا يكون الوحي من الأوّل (**النجم**) بأصوات خارجية. وفي خصوص جبريل / جبرائيل، **فواضح أنه ليس من زمرة الملائكة**. ففي **البقرة**، ٩٨، نجد تمييزاً: «مَن كَانَ عَدوّاً لِلَّهِ وَمَلائِكَتِهِ ورُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ الله عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ». الشيء نفسه في سورة **التحريم**، ٤.

(٣٣) وذلك لأن سورة **النجم** تريد كما قلنا أن تعبِّر عن انطباعات محمّد الغامضة في أوّل لقاء، ومعنى ذلك أنّ محمّداً قد يكون ظنّ أنّ هذا الكيان هو الله، حتّى كشف له القرآن فيما بعد أنّ الله لا يُرى.

(٣٤) «بلاشير» Blachère في ترجمته المعروفة ومن بعده «پاريه» R. Paret، في تفسيره، *Kommentar, II*, 1979, p. 119. وهي فكرة ضعيفة تنمّ عن عدم فهم لمعاني القرآن ومفاهيم المتناهي واللاّمتناهي L'infini. كما كانوا قاصرين عن تذوّق بلاغة القرآن وهذا شأن «فون غرونباوم» Von Grunebaum و«رودنسون» Rodinson وأخيراً «فان إس» Van Ess الذي اعتبر أنّ ما جاء في الفترة المدنية غير موحى به لـ«ركاكته». وهذا الحكم خاطىء، كما أنّ الوحي في جميع الأديان لا يُقاس بالضرورة بالفصاحة الغريبة، شأن السُوَر الأولى. ومن الصعب حقّاً معرفة اللّغات إذا لم يتربَّ الإنسان في كنفها من الصِغَرِ. والحقيقة أيضاً أنّ تفاسير المسلمين القُدامى ضعيفة وسقيمة باستثناء الطبري ولا تعيننا كثيراً على فهم القرآن.

(٣٥) أتحدّث عن اليهوية أو الإسرائيلية لأنّ اليهودية Judaïsme لم تتأسّس إلاّ بعد الأسر وخصوصاً بعد ظهور مدارس الرّبانيين. لكنّ «لودز» Lods يعتبر أنّ مبادىء اليهودية وجذورها الأولى تكوّنت مع الأنبياء (القرن الثامن ـ القرن الخامس ق.م) ولذا فإن «ماكس ڤيبر»



Max Weber، في كتاب له عظيم، إذ هو يحلّل كلّ التطوّرات، عَنْوَنَ هذا الكتاب بـ اليهودية القديمة *Le Judaïsme antique* (الترجمة الفرنسية Paris, Plan, 1970, Paris, Pocket, 1998) على أن «الصَّدُّوقيين» في عهد المسيح لم يكونوا يؤمنون بالروح ولا بالملائكة وكانوا متشبثين بالدّين العتيق.

(٣٦) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣٧) أو بمطلع الشمس. أمّا اتّخاذ هذا الكيان شكلَ جسم فكلّ ما نعرف عنه أنه «اسْتوَىَ» ثم «دَنَا فَتَدَلّى». فالظاهر من النّصّ أنّه كذلك، لكن لا أعتقد أنّه جسم إنساني مضخّم ومكبّر، بل قد يكون نوعاً من الجرم الهوائي أو النوراني اتّخذ شكلاً ما في الفضاء. والإسلام طوّر التوحيدية نحو روحانية أقوى وتنزيه أكبر للإله. فالله لا يُرى ولا يكلّم الإنسان، والرّوح (الأمين أو القدس) تعوّضه، وهذه الأخيرة من ابتداعات المسيحية و«بولس» الذي يجعلها دائماً ترفرف على اجتماعاته وليست لها أجنحة. وإنّما يتيه المسلمون في خيال صبياني وحلو في آن إذ جعلوا لجبريل ستمائة جناح في التفاسير، كما تاه المسيحيون في جعلهم أجنحة للملائكة تظهر في الرسوم خصوصاً في عصر النهضة. لكن هذه السذاجة لها معناها وضرورية للدّين، بل الدّين كلّه مبني على قسط وافر من السذاجة التي ترتكز عليها المشاعر وصفاء القلب، وفي هذا الصدد يقول الحديث: «المؤمن غِرٌّ كريم».

(٣٨) بالمعنى المضبوط، إذ الفوتون مفتقد لأي وزن خلافاً لأقلّ الأجرام الموجودة. على أنّي مُعارض تماماً لكلّ تفسير «علمي» للقرآن وللكتب المقدّسة. الحقيقة أنّ النور لا يُرى وإنّما يضيء المادّة التي تهب نفسها للرّؤية لكي تُرى. المفترض حسب الفلاسفة الأمبريقيين أنّ المادة وحدها تُرى، لكن هناك قوّة الفكر والعقل والضّمير الدّاخلي. رؤى الأنبياء من درجة عليا فوق الأمبريقية. لكنْ هل العالم الروحاني هو الذي يتكشّف لهم أم هم الذين يكشفون عنه؟ توجد في رأيي الخاصّ جدلية بين التجلّي



والإجلاء، ويكون هذا في فترات تاريخية معيّنة وفي أجواء اجتماعية خاصّة، لكنّ تجلّي اللانهائي في الفكر والروح لا يخضع للتاريخ أبداً.

(٣٩) تنظيم مجتمعات النحل كان دائماً محلّ تعجّب وما زال. وقد اعتبر ذلك **كغريزة**. لكن حصل الشك أخيراً في ذلك التنظيم الفائق العقلانية للخلايا (النخاريب). والعلم الحديث لا يقرّ بوجود أي عقل واعٍ، وإنّما تتخذ الخلايا شكلها الهندسي المعهود لأنّه أفضل الأشكال لملء الفراغ. يقول القرآن إنّ الله أوحى إلى النحل بناء بيوتها وكلّ ما تقوم به من أعمال، ولا يقول الشيء نفسه عن الحيوانات العليا الأخرى للشبه بين مجتمعات النحل والمجتمعات الإنسانية. فيوحي إليها هذا السلوك العجيب المنظّم، أي يأمرها به من دون وعي منها، لأنّ سلوكها من باب الغريزة ومن باب العقل اللاعاقل وغير العادي في الحيوان. هنا يحصل تدخّل إلهي مباشر. لكن يجب أيضاً طرح مشكلة الغريزة عامّة بصفتها قوّة حيوانية معطاة وتتكرّر على الدّوام. والغريزة في الحقيقة تبقى لغزاً فلسفياً وإشكالاً كما يعترف بذلك «هوسرل» Husserl في كتابه **أزمة العلوم الأوروبية**، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٩٧٦. لكنّ البيولوجيا الحالية ترى أنّ الحياة مجعولة لكي تنتج نفسها وليس لشيء آخر (François Jacob, *La Logique du Vivant*, Paris, 1970). أمّا الفلاسفة الماديون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فاعتبروا أنّ المادّة تحتاج إلى الحركة، والحركة في عالم الحياة هي الغريزة: هذا مثلاً ما يقوله «بيكون» Bacon، مؤسّس العلم التجريبي الحديث من وجهة نظرية. فالحركة هي من الخصائص الأساسية للمادة. أمّا بالنسبة للحياة كغريزة أو روح حيوية، فيرى «بوهمه» Jacob Böhme أنّها القلق الداخلي للمادة وألمها. وتأثير «بوهمه» على «هيغل» Hegel واضح جدّاً لأنّ «هيغل» هو فيلسوف الحركة ـ الزمن وفيلسوف قلق الكينونة. وفعلاً في عالم الحياة، الغريزة همّ مستمرّ وتحرك مستمرّ. لكنّ القرآن لا



يتحدّث إلاّ عن المجتمعات الحيوانية المنظَّمة كالنحل والنّمل بحدس كبير، لأنّ هذه الأنواع هي وحدها التي خلقت مجتمعاً يشبه المجتمع الإنساني، وكأن الاجتماع المنظَّم قفز من الحيوانات الدنيا إلى الحيوان الأعلى، وهو الإنسان، مع إلغاء الأصناف الأخرى. وبالتالي، فالوحي للأنبياء مجعول لتنظيم البشر على أفضل طريقة، ويمثّل تدرّجاً مهمّاً جدّاً في تطوّر المجتمع الإنساني. يتدخل الله بالوحي للرفع من مستوى الإنسان عن طريق هُداة يختارهم. وبالتالي، فالنّبوّة إفراز من قوى الحياة، كما قال «برغسون»، وخطوطها العظمى بتدخلٍ من الماورائي، أو أنّ الأنبياء ـ من موسى إلى زردشت إلى البوذا إلى المسيح إلى محمّد ـ يستقطبون الماروائي ليس فقط لفهم الوجود والمصير، بل وأيضاً للتقدّم في بناء الإنسان. وأيُّ مجتمع لم يفرز مثل هؤلاء الهُداة لا يرتقي إلى مجتمع متحضّر كبير.

(٤٠) في سورة الجنّ يسم القرآن محمّداً بكلّ وضوح بأنّه «عبد الله»:
«وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ الله يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونونَ عَلَيْهِ لِبَداً» (الجن، ١٩).

جبريل أو الرّوح لم يتمثّل بشراً إلا لمريم «بَشَراً سَوِيًّا». وهذا استرجاع للتقليد المسيحي ولما قاله الإنجيل، وتماشياً معه. أمّا منطق القرآن العميق فهو الرّفض لكل تجسيد ـ لأنّه متقدّم في العقلانية ـ سواء من الله أو الرّوح أو الشيطان أو أيّ كيان ماورائي. إلاّ أنّ تجسّد جبريل أمام مريم أوحى إلى رسامّي النهضة آثاراً رائعة تحت عنوان «البُشرى» أو «البشارة» Annonciation.

وقد اعتبر المسيحيون أنّ جبريل مَلَكٌ من صنف راقٍ خلافاً للتقليد اليهوي القديم، وابتدعوا مفهوم «روح القدس»، ونجد ذلك خصيصاً في خطاب «إتيان» Etienne المقتول وفي كتابات «بولس» أساساً. وقبل ذلك فقد أعطى المسيح تعاليمه إلى «الرُسُل» عن طريق الرّوح القدس. وفي يوم عيد العنصرة Pentecôte نزل على أصحابه الروح القدس ودخل فيهم: «فصاروا يتكلمون بلغات أخرى، حسب ما يمليه



عليهم الرّوح» (**أعمال الرسل**، ٢، ٤). وكلمة «قُدُس» مأخوذة من «قُدُش» العبرية، وهي خاصة بالله. فروح القدس قبسٌ من الله، لكن ليس الله. وإذ ماهى القرآن بين الرّوح الأمين، ذِي القُوَّةِ جبرائيل، وبين الرّوح القدس، فلأنّ المسيحية الأولى أسقطت جبرائيل إلى صفّ الملائكة. وبما أنّ جبريل روحٌ من الله، فهو بالضرورة قُدُس. ومن لا يؤمن بالنّبي يقولون إنّه يخلط. لكنّ النّبي ليس مُعلِّماً للمسيحية ولا قِسًّا ولا لاهوتياً، بل هو مجدّد للتوحيدية العتيقة، وبالتالي يتصرّف في الموروث الدّيني القديم لأنّه يكون من هذا الوجه مبدعاً دينياً كبيراً. وبالنسبة للمؤرّخ، فكلّ مؤسّس ديني يدّعي أنّه تلقّى وحياً، والمؤرّخ يقبل ذلك دون نزاع حتى عند أنبياء أُستراليا والشامانيين. وبالتالي، فكلّ تشكيك في النّبي من طرف علماء أديان مغلوط منهجياً.

(٤١) هذا مثالُ المستشرقين خاصّةً، حتّى في آخر كتاباتهم: (J. Chabbi, *op cit.*, pp. 216 - 217) التي تعتمد على «بلاشير» لتقول إنّ الرؤى «المخترعة» المقصود بها جلب التصديق. لكنْ صحيح أنّ النبي يستمع إلى الوحي، وليس بالصوت في رأيي وإنّما في **القلب**، وهو مركز الفكر كما جرى عليه الأمر لدى اليونان القدامى والرّومان. فبالنسبة لـ «هوميروس»، الرّئتان هما مركز الفكر، لكن تطوّر الأمر فصار القلب عند «أرسطو» هو مركز الفكر.

(٤٢) أو في أفق مطلع الشمس، لكن لا نفهم لماذا «تدلّى». لا ذكر في الرؤيتين للسماء، في حين أنّ السمّاء معتبرة من طرف كلّ التقليد السامي وحتّى اليوناني مركز الألوهية وما يحِفُّ بها. والقرآن يتأرجح بين أن يجعل الله في كلّ مكان أو أن يموضع نشاطه في السماء وفيما وراء السماء. ولئن أمكن أن نأخذ كلمة «تنزيل» على وجه المجاز والاستعارة، نظراً لاعتقادات الناس في تلك الفترة وما بعدها بخصوص السماء، فمن الممكن أنّ القرآن كان يشاطر إلى حدّ ما هذه المعتقدات، وتكون السماء مجال



المقدّس كما في المسيحية وغيرها من الأديان.

(٤٣) أساساً في **العهد القديم**، (سفر **التكوين**، ١٦ إلى ١٨، ١٩) بخصوص شفاعة إبراهيم أمام **يهوه** وحده والحوار الذي حصل.

(٤٤) في التقليد الإسرائيلي، **الرُّوَحْ** من الإله، وهي التي تعطي الحياة وتترادف مع **نَفَشْ** مع فرقٍ طفيفٍ. **الرُّوَحْ والريح** من جذر واحد. وفي سفر **التكوين**، يأتي يَهْوَهْ نحو آدم على شكل نسيم. ولا علاقة في هذا المفهوم مع روح الإنسان كما نعتقد ذلك الآن متعارضةً مع الجسد، لكنّ القرآن ميّز بين الرّوح والنّفس، وهذه الأخيرة إنسانية. ونجد هذه النظرة إلى أنّ النّفَس هي الحياة لدى اليونان، وتكون الرئتان Phrenes هما مركز الفكر.

(٤٥) من باب استسهال الأمور أن يتحدث العقل الحديث عن الحقائق الرّمزية التي تخفي في الواقع الحقائق البحتة وتغلّفها، وقد فهم هذا «فرويد» جيّداً في **مستقبل وهم**. وإذا كان عقلنا لا يفهم كلّ شيء، فمن المستسهل أيضاً أن نُفسّر ما لا يُفسَّر بالسرّ الخفي mystère، وقد بالغت المسيحية في ذلك.

(٤٦) تقول **سيرة** ابن هشام إن النّبي كان يدعو الله لكي ينزّل عليه وحياً بخصوص مشكلة ما. أمّا أن يكون الوحي المدني هادئاً ومعقلناً أكثر من الوحي المكّي الأوّلي المحموم والمتشنج، فهذه ظاهرة نراها في أديان كثيرة كما قرّر ذلك جيّداً «أندريه» Tor Andrae في كتابه المعنون *Mahomet sa vie et sa doctrine*, Paris, 1945, p. 105. ليس من الضروري أن يكون الوحي ضرباً من الهذيان، والوحي المحمّدي ارتقى كثيراً عن وحي أنبياء بني إسرائيل، والشيء نفسه يُقال بالنسبة لـ«موعظة الجبل» للمسيح.

(٤٧) قيل إنّ «زردشت» عاش في خُراسان، وقيل إنّ «البوذا» كان ولياً للعهد فاجتنب الدّنيا. وما نعرفه عن موسى ضبابيٌ إلى درجة أن من الممكن الشك في وجوده جملةً، وقد اعتبره «فرويد» من الطبقة الحاكمة



المصرية. كُلُّ ما نعلمه عن المسيح إنّما كتبه أصحابه أو أتباع أصحابه. والقرآن أتى في فترة متأخّرة وحرّك تاريخ العرب والمنطقة بسرعة، وهو لا يُمسّ بصفته كلام الله، وقد أسلم العرب. أما إذا كان من كلام محمد ـ كما يعتبر ذلك غير المؤمنين ـ فهو في هذا المقام يُعبّر عن تجربة النّبي وأفكاره وآرائه، وهو مرآة للوسط الذي عاش فيه لكنه يتجاوزه كثيراً. إنّما فعلاً تُوجد ضبابية بخصوص الفترة المكّية الأولى وفترة ما قبل الرّسالة، إذْ لم تُختَلَقْ هنا خرافات كما اَختلقت بالنسبة لموسى والمسيح، ولم يكن هذا ممكناً. مع هذا اَختُلِقت في العهد العبّاسي الأوّل علامات النبوّة قبل البعث (ابن سعد، **طبقات**، ج١؛ الطبري، **تاريخ**، ج ٢، زيادةً عن **سيرة** ابن هشام و**صحيح** البخاري وغير ذلك). فكان يُكلّمه الحجر ويُبدي له العالم المادي جليل الاحترام. وقصّة علامة النبوّة بين كتفيه وتنبؤ «بحيرة» الراهب وتظليله بالسحابة، كلّ هذا مختلق ولا أساس له في التاريخ، إنّما يدخل في المخيال الدّيني الشعبي الذي أخذ يتنامى في آخر العهد الأموي. فالنّبي الذي يتكلم عنه القرآن عقلاني إلى آخر درجة. والنّبي الناجح، وقد تباعد مع الزمن، يحتاج إلى معجزات لتغذية الوجدان والخيال ومنافسة الأديان الأخرى التي اعتمدت كثيراً عليها.

(٤٨) خلافاً للبوذية، وهي أيضاً دين خلاص حيث كلّ شيء يرتكز على السيرة النموذجية لـ «البوذا»، فالنبوّة التوحيدية تعتمد على الأوامر الإيثيقية الصارمة المتأتّية عن الإله بوساطة النّبي. ولذا فصل «ماكس ڤيبر» في كتابه **سوسيولوجيا الدّين**، المندرج في مؤلّفه الضخم **الاقتصاد والمجتمع** (الترجمة الفرنسية، باريس، ١٩٧١)، بين الدّين النموذجي والدّين الإيثيقي (السامي).

(٤٩) القلب كما أشرنا آنفاً ليس مجازاً وإنّما هو مركز الوعي المركزي والفكر، وهذا تقريباً في كلّ الحضارات القديمة: في الهند ولدى اليونان والرومان. اكتشاف المخ على أنّه مركز الفكر أمرٌ متأخّر جدّاً. والقرآن يُميّز قليلاً بين القلب والفؤاد مركز المشاعر والخيال. ومن الجدير بالتذكير أن



القرآن لا يذكر أبداً كلمة «عقل» كاسم وإنّما دائماً بصيغة الفعل وبمعنى الفهم. وكان القدامى يعتبرون أنّ الفكر من التنفّس، وقد أخذ العبريون عبارة **نَفَش** من الأكادية البابلية. أمّا اليونان وحتّى الرومان فقد اعتبروا أنّ العقل والمشاعر تأتي بالتنفّس على طريق الرئتين Phrenes. وابتداءً من أرسطو جُعل القلب مركزاً للوعي، وللقلب علاقة حميمة مع الرئتين. وهذا ما يفسّر أنَّ اللغات الأوروبية اعتماداً على هذا التراث تتحدّث عن الإلهام، سواء لدى النّبي أو الشاعر، على أنّه inspiration، أي في الأصل التنفس. وحتّى أفلاطون كان يعتقد أنّ الرؤية بالعين إنّما تقع في الرئتين لأنهما مركز الوعي. عربياً، يقول **القاموس المحيط**، ج ٤، ص ٣٣٣: «إنّ الرّؤية بالعين وبالقلب»، ومن الممكن وجود علاقة بين «رأى» وَ«رِئةٍ» و«الرُّؤية» في الأصل.

(٥٠) في كتابه **اليهودية القديمة** المترجم إلى الفرنسية، باريس، ١٩٩٨، ص ٣٣٩ وما بعدها؛ وفي **سوسيولوجيا الأديان**، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٩٩٦، ص ٤٨٦؛ وكذلك في الكتاب المندرج في المؤلَّف الكبير لـ «ڤيبر» **الاقتصاد والمجتمع** المذكور آنفاً والخاصّ بالأديان. ثمّة درجات في حالة «الانخطاف»: القويّ والهادىء وغير ذلك. أما المتصوّف فهو عادةً غير نشط في المجتمع، وهو يقلب الامتلاك: فيُمْتَلَك من طرف الله عوض أن يمتَلِك هو الله أو يجذبه إليه. وهذا ما يُقال بالخصوص عن الملهمين المُمْتَلَكين possédés من طرف الشيطان حسب زعم رجال الكنيسة. انظر: «دي سرتو» De Certeau، **كتابة التاريخ** (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧٥، ص ص ٢٤٩ ـ ٢٧٣.

(٥١) في كتابه **اليهودية القديمة**، مرجع مذكور. فبعد أن يذكر «ڤيبر» الحالات الانخطافية للأنبياء (نزلت عليهم روح «يهوه»)، وبعد أن يصنّف ذلك كحالات باتولوجية يقول: «إنّ النبوّة الانخطافية لم توجد (باستثناء إسرائيل) إلاّ في مصر في عهد البطالمة فقط، وفي الجزيرة العربية مع محمّد



(ص ٣٦٣). كما يعتبر أنّ الحالة النبوية الانخطافية extase تحصل دائماً عن طريق السّمع وليس البصر، وكان هذا شأو الرائي voyant العتيق (ص ٣٦٤). الأرجح أنّ الوحي يأتي إلى النّبي محمّد بالسّماع لصوت الرّوح الأمين الذي يدخل إلى القلب، مركز الفكر والوعي. من وجهة عقلانية فقط يُمكن أن نقول إنّ الوحي يدخل إلى القلب مباشرةً كصوتٍ داخلي ـ خارجي، فيكون أكثر من الإلهام وأقلّ من الصوت البيّن.

ولنذكّر أنّ أنبياء إسرائيل كانوا يُسْتَفْتَون في مسألة ولا يجيبون عنها فوراً، وهذا ما كان يجري للنّبي في المدينة بالخصوص. فكان «يفكّر» ـ كما يقول «ماكس ڤيبر» ـ لكن يترقب الوحي الذي قد يتأخّر فيدخل عندئذٍ في حالة «الانخطاف» أو التأثّر الانفعالي extase، وكان يدعو الله لكي يرشده بالوحي. ومهمّ هنا أن نذكر ما يقول «ماكس ڤيبر» عن النّبي «إريميا» اعتماداً على سفر الأنبياء من **العهد القديم**: «إن إريميا ترقّب مرّة مدّة عشرة أيّام قبل أن يدخل في حالة الانخطاف (**إريميا**، ٤٢)». وحتّى في هذا المقام لا يكشف النّبي لمن حوله عن تجاربه البصرية، والسمعية، لأنّها غالباً ما تكون غامضة وملتبسة. وهو يحاول بالتفكير اكتشاف المعنى. وإذا ما فهم المقصد والمعنى (من الوحي)، فهو يتكلم. في بعض الأحيان يهوه يتكلّم عن طريقه بضمير المُخاطِب، وفي أحيان أخرى يعبّر عن كلام يهوه. الخطاب الإنساني مسيطر لدى «إشعيا»، و«ميخا»، والخطاب الإلهي (المباشر) لدى «عاموس» و«هوشع» و«إريميا» و«حزقيال»»: «ماكس ڤيبر»، **اليهودية القديمة**، مرجع مذكور، ص ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦).

ونحن لا نعرف شيئاً عما جرى للنّبي باستثناء ما يقوله عن ذلك القرآن، لأنّ الأرجح أنّ النبي لم يتحدّث عن نوعية وماهية تجربته. وإذا كان واضحاً أنّه لا يتحكّم في الوحي (انظر الفتور بشهادة سورة **الضّحى**)، فإنّه



كان يستوحي الله بالدّعاء، ومن الممكن أنّه كان يفكّر بعد الوحي لاستيعاب الخطاب الإلهي وفهمه. وفي أغلب الأحيان يتكلم الله بصيغة «الأنا» والنّحن»، وهو خطاب إلهي بحت، لكنّا نجد القرآن في أحيان أخرى يذكر الله بصيغة الغائب كَمِثل «الله نور السماوات والأرض» أو «إنّ الله على كلّ شيء قدير». فهل يعني هذا أنّ الخطاب هنا من وحي إلهي في المعنى والاتجاه فقط، لكن مع منح النبي قسطاً من الإفصاح سواء عن الذات الإلهية أو عن التأمّل في خلق السماوات والأرض أو في الجدل حول نظام الكون؟ ليس هذا بالمستبعد منطقياً، لكنْ يدخل في باب اللاّهوت والتفلسف لأنّ الإسلام المتكوِّن فيما بعد ينسب **عقدياً** القرآن كلّه للّه. وليس في هذا جدال، وهو على كلّ حال مسألة ثانوية. لكن ما هو مهمّ أنّ النّبي ليس كغيره من البشر، وليس بإنسان عادي عقلياً وروحياً ومزاجياً.

(٥٢) انظر: **العهد القديم**؛ وكذلك «ماكس ڤيبر»، **اليهودية القديمة**، مرجع مذكور.

(٥٣) كان «الجِبُّوريم» في إسرائيل العتيقة هم الفرسان المقاتلين من «أصحاب الأملاك»، أي من المتملكين للأرض لتمييزهم عن عامّة النّاس (بالعبرية: عَم). ويُسمّون في بعض الأحيان بـ«بني الحَيْلِ». وهم قادرون بثروتهم العقارية على أن يتجهّزوا عسكرياً. وبالتالي فعشائرهم كانت هي الماسكة بِزِمام الحكم السياسي («ماكس ڤيبر»، **اليهودية القديمة**، ص ص ٣١ ـ ٣٢).

وترد تسمية «الجِبُّوريم» في «نشيد دَبُورَة» (سفر **القضاة**، ٤، ٥)، وهو أقدم نصّ في **العهد القديم** حسب المختصّين من أمثال «بوتيرو» (Bottéro **ظهور الله** *La Naissance de Dieu*، باريس، ١٩٨٦، ص ص ١٤١ ـ ١٤٨.

ومقارنةً بالعربية نجد كلمة جَبْر وأجبر وجبّار وجَبَروت، وبالعبرية جذر «جِبر» يُعبِّر عن القوّة. وليس من شك في أن «جِبْرَائيل» يعني بالضبط **إيل قوي**، وبالتالي قوة إيل وأوّل ما ورد ذكره في **العهد القديم** في رؤى



النبي **دانيال** (سفر دانيال، ٨، ١٦ ـ ٢٦؛ و٩، ٢١ ـ ٢٧). ويصنّف اليهود هذا السفر في جملة «**الكِتُوبيم**»، وهي: الكتابات، وما هو مكتوب عن الأثر الشفوي الذي هو الأصل Écrits، بينما يعطيه الكتاب المقدّس اليوناني مقاماً كبيراً. وفي **العهد الجديد** لا يرد ذكر جبرائيل إلاّ في إنجيل «لوقا».

وقد ظهر جبرائيل لدانيال في رؤيا التّيس، والتيس رمز للاسكندر المقدوني (قارن مع القرآن: ذُو القَرْنَيْنِ). وتجلّى جبرائيل «وكأنّه رجل» مكلَّف بتأويل الرؤيا، وهي رؤية في اليقظة. وسمع دانيال عن بعد صوت الله وكأنّه صوت إنسان يُعطي الأوامر لجبرائيل. وقد ذُعر النّبي برؤية جبرائيل. وَوَرَدَتْ التسمية في القسم المحرّر بالعبرية من «سفر دانيال». ولعب هذا الكيان دور «الفاتح للذكاء» ومؤوِّل الرؤيا. هنا جبرائيل يتميّز تميّزاً واضحاً عن الإله، لكنّه على الأرجح روح منه. وفي إنجيل «لوقا»، يتجلّى لزكريا «مَلَكُ الرَبِّ أو الإله»، ولا يُذكر اسمه وهي عبارة قديمة. أمّا بخصوص مريم، فـ«جبرائيل المَلَك بعثه الله» لتبشير مريم بعيسى (إنجيل «لوقا»، ١/ ٢٦). هنا جبرائيل لا يتماهى أبداً مع الرّوح القدس، وثمّة قرابة بين النصّ القرآني ونصّ «لوقا» في هذا الموضوع. في إنجيل «متّى» الروح القدس هو الذي أَوْلَدَ العذراء. ولنا إلى هذه المسألة رجوع.

(٥٤) انظر: **سوسيولوجيا الدّين**، في *Wirtschaft und Gelschaft* (الترجمة الفرنسية). بالنّسبة للمؤسّسات الموجودة من ملك وكهنوت وغير ذلك، يبدو النّبي والمجدِّد في الدّين كـ«الغاصب»، أي هو خارج عن المؤسسات وفاقد لوضع معترف به ويجب أن يكون كذلك ليقلب الأوضاع. وهو يعتمد على سلطان غير مرئي أتاه من الله، وبالتالي يُعتبر كشخص استثنائي ومشوّش. وكان الرّبانيون يصرخون في المسيح أمام المعبد: «بأي سلطان تتكلم؟». والمقصود من أين أتتك هذه السلطة الدّينية التي تَحْسِم بها الأمور؟



هنا يكمن الفرق بين أنبياء بني إسرائيل الذين كانوا مُعترفاً بهم إلى حدّ مَا، وبين المسيح والنبي محمد من جهة أخرى. لم يكن الجوّ الاجتماعي والذهني والسياسي متماشياً مع دعوتَيْ عيسى ومحمّد بل كانتا ضدّ التيّار العامّ وضدّ الواقع المعاش. ولا يُمكن تفسير دعوة محمّد أبداً بحالة مكّة أو العرب عامّة. ولذا بدا مُهمَّشاً تماماً لا يُستمع إلى كلامه، لأنه لا يهمّ أبداً الأوضاع الموجودة في مكّة. وهذا شأن «البوذا» الذي رُفض في بلده الهند. ولنا رجوع إلى هذا الكلام في الأجزاء اللاّحقة من هذا الكتاب.

(٥٥)/ (٥٦) «رسول الله» شخص ثانوي في التراتبية الدّينية لإسرائيل بالنسبة للكاهن (خادم «يهوه» والمعبد) والنّبي (انظر: «لودز» و«غينيوبير»). ونَعَتَ المسيح نفسه بالنّبي إذ يقول ما معناه أنّه تنبأ بإذن من الله (إنجيل «متّى»). وبما أنّ الأناجيل لا توجد إلاّ باليونانية، فكلمة «Apostolos» تعني «رسول الله» أصلاً. وقد أشارت في المسيحية الأولى إلى المبشّرين بالإنجيل ومبعوثي المسيح إلى «الأمم». أمّا عبارة «رسول» في القرآن، فلها معنى كبير. فهو روح الله المرسلة، ثم النّبي الرّسول محمّد. وفي رأيي، إن ترجمة «Apostolos» بـ«الرُسُل» في العربية مغلوطة إلاّ في سياق كون المسيح هو الله. وعلى العكس، فترجمة الرسول محمّد بـ «Apôtre» مغلوطة أيضاً، ومن الأفضل، أن تُمْحى من المعجم مُعوَّضة بـ«Messager» أو «Messenger»، وأحسن من هذا بـ «L'Envoyé»بالفرنسية. وواضح أنّ العبارة تضخّمت كثيراً في النسق القرآني بخصوص محمد وتجاوزت التقليد اليهودي ـ المسيحي.

(٥٧) **الأحزاب**، ٤٠. تتكرّر العبارة عديد المرّات بصيغة «الرسول» هكذا بدون تعريف آخر. أمّا «رَسُولُ الله»، فقد وردت فقط في **الأعراف**، ١٥٨؛ وفي **التوبة**، ٦١، ٨١؛ وفي **الأحزاب**، ٢١؛ وخصوصاً في **الفتح**، ٢٩: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله...»؛ وكذلك في **الحُجرات**، ٧؛ **والمنافقون**، ١، ٧. لكنّ هذا العدد أقلّ بكثير ممّا ورد معبّراً عنه بـ«الرسول»



فقط، أي الرسول بامتياز، وكذلك هو النبي بامتياز حتى في اللغات الغربية «Le Prophète».

(٥٨) بعد الموت يوجد «الشيول»، وهو كالعدم حيث يصبح الشخص كالشبح من دون قدرة فكرية وروحية وتعبّدية. وما كان يخيف في «الشيول» هو أنّ الفرد يظل عاجزاً عن التسبيح لله والدّعاء، فيفقد الله بفقدانه للحياة. ويجب أنّ نترقب القرن الثالث ق.م.، لنرى بروز فكرة البعث لدى اليهود. وقد عمّقتها وروّجتها المسيحية واسترجعها الإسلام وألحّ عليها كثيراً في فترته الأولى فعادت نواة الإيمان: الإيمان بالله واليوم الآخر.

(٥٩) يجب أن ننبّه بقوّة إلى أنّ تصنيف «ماكس ڤيبر» لمحمّد في صفّ الانخطافيين extatiques ليس دقيقاً تمام الدّقة. أنْ يكون النّبي أحسّ بصدمة وبخوف بعد الرؤيا الأولى كما ذكرت ذلك السِّيَر، فهذا ممكن وحتّى مرجَّح. لكنّ نبوّة محمّد عقلانية بلاغية بدرجة رفيعة، وكلمة extase تُرجع إلى أديان السرّ الخفي التي ظهرت في آسيا وانتشرت في اليونان، بما في ذلك من تركيز على اللاعقلاني (إيلوزيس، الشامانية الأبولينية، الأوْرفيّة، الديونيزية). ولا علاقة بين هذا التقليد وبين محمّد الذي موضع نفسه في التقليد الرسولي والنبوي السامي الغربي واليهودي على وجه الخصوص، من موسى إلى عيسى مروراً بالأنبياء. لكنّ «فيبر» محقٌّ في مقارنته بـ«زردشت» و«البوذا» كأنبياء أو مؤسّسين لدين خلاصي.

بخصوص «الجينية» كان «بارسفا» Pārśva هو المؤسّسَ الأصلي وتبعه «ماهافيرا» Mahavira، لكن سبقه اثنان وعشرون نبيّاً. الثاني يلعب دور المتمّم ويشبه «بولس» في دوره. وكان «ماهافيرا» معاصراً لـ«البوذا»، وهو مصلح ديني كبير وزاهد كبير: المشكلة الكبرى في الهند ليست الله كما في العالم السامي أو البعث والثواب أو العقاب



بل الخلاص من الوجود والانعدام في «النيرفانا». هذا والكتابات المقدّسة عند «الجينية» تُنسب إلى «ماهافيرا»، لكنّهم اختلفوا في أمرهم. و«ماهافيرا» مُعتبر نبياً صاحب شريعة وقانون وأخلاق مُعْتَمِدَة على الزهد التام في الحياة. أمّا «البوذا» فقد تجلّت له حقيقة الخلاص من الدّاخل وفي فترة تأمّل عميق، وليس من طرف أية قوّة خارجية إلهية أو شيء مماثل. وهكذا فمفهوم النبوّة واسع جدّاً في المشهد الدّيني، بل نجد في البرهمانية المتطوّرة رؤساء طوائف (sectes) يتلقّون وَحْياً أو إشراقاً («بواش»، **تاريخ الأديان**، ج ١).

(٦٠) لا نعرف شيئاً يذكر عن الكهانة العربية في الجاهلية. من الأرجح أن الكهّان كانوا من قبل من صنف القسيسين في خدمة الدّين من تقديم أضحية وقرابين وغير ذلك. لكن من الممكن أيضاً أنّهم لم يتجاوزوا دور المتنبىء بالمستقبل مع العرّافين، وهي وظيفة قديمة في المجتمعات. وحدث تقهقرٌ في دورهم إبّان ظهور الإسلام، وكلّ ما احتُفظ به من أقوالهم السّجعية مزوّرٌ ومنحولٌ.

(٦١) عند الرومان الأوّلين وبعد أن تطوّر مفهوم الـgenius أصبح صاحباً لكلّ إنسان. انظر: R. Oxians, *Les origines de la pensée européenne*, tard franç., Paris, 1999.

(٦٢) سورة الجنّ.

(٦٣) الكلمة مقتبسة عن J. Chabbi، **مرجع مذكور** ص ١٨٥. دخولهم في التصوّر الإسلامي مدّد في حياتهم في صلب الحضارة الإسلامية إلى اليوم.

(٦٤) «دي سرتو» De Certeau درس بكلّ دقّة هذه الظاهرة في القرن السابع عشر في كتابه: *L'écriture de l'histoire*. الرّاهبات يتكلّمن بإيحاء، وبما أنّه ليس من الله فهو من الشيطان: هنا ثنائية الله / الشيطان تلعب دورها. لكنّه ينبّه إلى أنّا لم نحتفظ بشيء من أقوالهن،



وإنّما بما قَوَّله لهنّ الرّاقي والطبيب النفساني. والفترة الكلاسيكية في أوروبا معروفة بقمعها لكلّ الظواهر الخارقة وغير المألوفة خلافاً للقرون الوسطى وعصر النهضة.

(٦٥) **البقرة**، ٢٧٥. والآية بأكملها هي: «الّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ...»، أي قيامهم يوم البعث مثل الذي يقوم من الصرع (ابن كثير، **تفسير**، ج ١، ص ٣٠٨).

(٦٦) عرفه اليهود في فترة متأخّرة وروّجته المسيحية، والأرجح أنّه مأخوذ عن إيران كإله الشرّ، ولذا لم يذكره سفر **التكوين** لأنّ رواياته الشفوية وتراثه من القرن العاشر ق.م، من زمن الملوك، والتحرير الأوّل تمّ في عهد الأنبياء أو قبل ذلك (القرنان الثامن والسابع ق.م.). كون الشيطان من نار يُبرز أنّه ليس بمَلَك حقيقي كما يُبرز أصله الإيراني المنسي طبعاً. وأوّل مرّة يُذكر الشيطان في «الكتُوبيم» فعند صاحب **أخبار الأيام** *Chroniques* (ج ١، ٢١، ١)، وهو كتاب قديم نسبياً انصبّ اهتمامه على داود وبناء المعبد والحروب. وهو يعرف الفرس ويتكلّم عن قورش.

(٦٧) ابن هشام، **سيرة**، ص ١٨٨، عن ابن إسحاق.

(٦٨) العرب كانوا أوّل من أقام ونَظّم البيمورستانات لـ«المجانين»، خاصّةً في فاس وفي قرطبة وفي بغداد والقاهرة على الأقلّ منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وكوّنوا للمرضى جوّاً مريحاً من الأجنّة والحريّة والحوار («فوكو»، **تاريخ الجنون**). أمّا اجتماعياً، فقد دخل الجنون في الفقه كمانع لعدّة نشاطات اجتماعية، وذلك ابتداءً من القرن الثاني الهجري، والمقصود به فقدان العقل المميّز وخلل التفكير. وسياسياً يجب أن لا يكون الخليفة مجنوناً. وهذا شرط أساسي، بينما كان يقبل الأوروبيون ذلك ويعيّنون وصياً.

(٦٩) هذا شأن «هيلدغارد دي بنغن» Hildegarde de Bingen (م. ١١٧٩ م) من مقاطعة «الراين» بألمانيا، مركز التصوّف. إنّما لم تكن متصوفة بل كانت لها رؤى. وقد كتبت كتباً وأعارتها الكنيسة



أهميةً. ونظرتها هي أنّ النبوّة لا تنفصل عن الرؤيا وعن الوحي، وأنّ التجربة النبوية هي رجوع إلى الأصول قبل السقوط الأوّلي. ولئن كان مجيء المسيح قد أوقف كل شيء، فالنبوّة ما زالت ممكنة طالما ينذر المؤمنُ الناسَ باليوم الآخر ويفسّر لهم عجائب الخليقة وما خلقه الله. كلّ هذا خلافاً للكنيسة المبكرة التي أغلقت باب النبوّة بعد تجسيد الكلمة في المسيح. على أنّ «بولس» كان يقبل بنزول الروح على أتباع المسيح وبموهبة النبوّة كعبقرية نافذة (بالمعنى القديم)، وكمقدرة على تأويل الكتاب وفهمه. لكنّ التيار توقّف بعده لمدّة ألف سنة حتّى رجع في القرون الوسطى. ولنذكر دور «يواكيم دوفلور» Joachim de Flore ونظرته إلى النبوّة كفهم للكتاب مع تركيز على كلمة «الرّوح» فيه. ثم تطورت الأمور بعد ذلك، لكنّ موجة التوّجه نحو النبوّة بقيت إلى حدود «سافونارولا» Savonarola في عصر النهضة. انظر هنا كتاب A. Vauchez: **القديسون والأنبياء وأصحاب الرؤى** (بالفرنسية)، باريس، ١٩٩٩، ص ص ١١٤ ـ ١٣٣.

ولِهذا شخصياً أُصرّ على فكرة أنّ محمّداً كان بالضرورة عالمًا وموهوباً حتّى يَفهمَ ما يُوحى إليه ويُعلِّم من حوله «الكتاب والحكمة». وأُصرّ أيضاً على أنْ لا نبوّة بدون رؤية / رؤيا، ولا وحي وإلاّ بات علماً أو فلسفة. والفرق شاسع كما هو شاسع بين الشاعر العظيم الملْهَم («هوميروس») وبين الفيلسوف. انظر: فيكو: Vico, *La Nuova Scienza*, (الترجمة الفرنسية، باريس، ١٩٩٣، ص ٣٢٥، وما بعدها). لا بدّ للنّبي من إدخال **الحواسّ** في اللّعبة. فهو يرى ويسمع، وكذلك الشاعر الاستثنائي، بينما لا يعتمد الفيلسوف إلاّ على العقل المجرَّد من الحماس. وهذه النقطة في رأيي أساسية.

(٧٠) ابن هشام، سيرة. صحيحٌ ما قاله «دي سرتو» من أنّ الجسم يعبّر عن حالة الاستحواذ الشيطاني ومن ذلك تصبّب العرق. التغيّرات



الجسدية مرآة التأثّر الدّاخلي في كلّ الحالات. بالطبع نحن لا نعير هذا الحديث أيّة قيمة تاريخية لأنّ النبي لم يحدّث عمّا يحسّ به لحظة الوحي، ولأنّ الحديث متضارب. ولئن كنّا نقبل بكثير من التحفّظ أزمة البرد والارتعاد في أوّل الوحي وطلب **التدثّر** من جرّاء ذلك، فلأن الرّداء هو لباس أنبياء بني إسرائيل عند التنبؤ. فيكون الدّثار شعار النبوّة كما قيل إنه شعار الكهّان العرب. ولئن كنّا نقبل بقدر أقلّ من التحفّظ تصبُّبَ العرقِ من جرّاء المجهود الدّاخلي، فإنّا نرفض بتاتاً قِصَّةَ الجِرْس وقصّة الناقة التي تتململ من وطأة الوحي، وهي ابتداعٌ أبتدع اعتماداً على ما قاله القرآن من خشوع الجبل وتصدّعه لو نزل عليه «هَذَا القُرْآنُ». لكنّ سورتَيْ «**المُدَّثِّر** و**المُزَّمِّل** تستدعيان نظراً مدقّقاً سنأتي عليه في الجزء الثاني: **معاني القرآن**، من كتابنا هذا.

(٧١) **القيامة**، ١٦ ـ ١٧.

(٧٢) **الأعلى**، الآية: ٦. ثمّة آية تستدعي التفكير وهي: «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (**القيامة**، ١٨).

(٧٣) لا يعني ذلك أنّ المروي الجماعي والموروث والتقليد في أيّة حضارة لا يحتفظ بحقائق تاريخية، وهي في المجال الدّيني تتخذ لنفسها سلطةً، وليس بالضرورة لأنّها ترفع حديثاً إلى المؤسّس، بل لأنها تكتسب وجاهةً من الماضي الإنساني المتمدّد في الحاضر. وبخصوص الدّين، لأنّها توحّد الضمير الدّيني حول موروث صلب يجرّ الإيمان والمحبّة، وهذا شأن العُرف أيضاً. في خصوص الأحاديث والآثار التاريخية المتعلّقة بالفترة المكّية، وهي ضبابية خلافاً للفترة المدنية، من حقّ المؤرّخ أن لا يقبلها كمصدر تاريخي. ويظهر من التّحليل أنّ كلّ المصادر القديمة سواء **سيرة** ابن هشام أو **طبقات** ابن سعد أو **تاريخ** الطبري أو **صحيح** البخاري (بصدد المبعث) آخذة عن الأصل والمنبع نفسه. وخلافاً للدكتور عبد العزيز الدّوري، لا أعتقد بالصحّة التاريخية لما رُويَ عن الزهري عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة. فالأسانيد بصفة عامّة غير مقبولة من المؤرّخ،



لأنّها سلسلة أسماء وُضعت بعد الأثر. مع هذا، يبقى الحديث في مجالات التشريع والأخلاق، وكلّ ما يمسّ الدّين، عنصراً أساسياً للمعتقد لأنّه يُمثّل التقليد الدّيني الذي زكّته الأجيال.

(٧٤) «وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ. وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ» (**الشعراء**، ٢١٠ ـ ٢١١).

(٧٥) ابن هشام، **سيرة**، ص ١٨٧. "ذوو الأسنان" هم المُسنّون من الرّؤساء.

(٧٦) رأي «فرويد» هو أنّ موسى مات مقتولاً وأنّه من أصل مصري: **الإنسان موسى والتوحيدية** (الترجمة الفرنسية. الترجمة العربية: **موسى والتوحيد**، بيروت، دار الطليعة). وآخر أنبياء بني إسرائيل يحيى (يوحنا المعمدان) مات مقتولاً، والمسيح كذلك و«ماني» من بعده. في أوروبا قُتل «سافونارولا» Savonarola. لكنّ أنبياء إسرائيل القدامى حصل الاعتراف بهم، وما يرويه «فرويد» عن موسى خرافة لا أكثر. وبخصوص القتل، إن الظروف هي التي تتحكّم في الأمور: قُتل يحيى لأنّه أدخل اضطراباً اجتماعياً في دولة منظّمة متجبّرة هي دولة «هيرودس» Hérode. أمّا المسيح، فَلِوُجُودِ «السَّنْهَدْرِين» وجسم الكهنوت والتزام الرومان بحفظ النظام العام والهيكل الدّيني الموجود. ومفهوم «المسيح» عندئذٍ ذو حدّين، وعند اليهود يعني رجوع الملوكية الداودية، ولم يكن هذا ما يُبشّر به عيسى. لكنّهم راهنوا على هذا الإبهام لتخويف الرومان. أمّا «ماني»، فقد حماه الملك «سابور» في الأوّل ثمّ دارت عليه الدوائر في ملك «بهرام» تحت ضغط الكنيسة المجوسية. لكنّه كان نبياً عظيماً. ويقصّ القرآن ما جرى لأنبياء العرب من تكذيب، لكن هنا كان الله هو الذي يسلّط العذاب على قراهم. وبخصوص النبيّ محمّد، كلّ ما جرى في الأوّل هو **تَتْفِيهُهُ** ثمّ سلّطت عليه ضغوط وعلى أصحابه ولم يُقتل لأسباب متعدّدة منها انعدام



الدّولة والكهنوت، وقوة عصبية العشيرة.

(٧٧) «ماكس ڤيبر» (**اليهودية القديمة**، ص ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣) يتحدّث عن الهلْس لدى «إشعيا» و«عاموس» وعن انفصام الأنا لدى «إريميا» الذي كان يحسّ بأنّ الكلام الذي ينطق به لا يأتي منه، وأنّ النبوّة إرهاق وإرغام. يقول «ڤيبر» بالحرف الواحد: «ليس علينا أن نحلّل الاستعدادات الفيزيولوجية والنفسية، ومن **الممكن** الباتولوجية، عند الأنبياء. إنّ المحاولات في هذا المضمار بخصوص حزقيال لم تؤدِ لحد الآن إلى نتيجة مقنعة. وليس هذا مهمّاً. ففي إسرائيل كما في كلّ العالم القديم، الاستعدادات والميول الباتولوجية النفسية كان لها **طابع مقدّس**» (ص ٣٦٤). ويُميّز «ڤيبر» بين الانفعالية الانخطافية للأنبياء وبين الانخطافية الذهولية المستكينة apathique في الهند، وكذلك عند الرّائين القدامى. وفيما يخصّ الإجبار في الوحي، راجع القرآن: «إنَّ الّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ القُرْآنَ لَرَادُّكَ إلى مَعَادٍ» (**القصص**، ٨٥).

(٧٨) العالم لم يُعدّ «مسحوراً» حسب عبارة «ڤيبر» التي أخذها ـ فيما أذكر ـ عن الشاعر الألماني «شيلر» Schiller. ولا علاقة في رأيي بين هذا التطوّر وبين طبيعة المسيحية حسب «غوشيه» (M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985, pp. 133 - 140)، الذي اعتبر أنّ المسيحية بسبب التجسُّد ووجود الكنيسة هي دينُ الخروج من الدّين.

(٧٩) القرآن بخاصّة وتميّزاً عن الرسالات الأخرى يتكلّم بلغة العقل ويستنطق العالم للبرهنة على وجود الخالق المُنظّم له. وهو يحاول الإقناع ولا نرى شيئاً من هذا في الأديان القديمة الأخرى التي تكتفي بنقل الرؤى والوحي. ولا نقول إنّ هذا من «البيان» المختلف عن البرهان الفلسفي الذي هو سلسلة هزيلة تعتمد على مقدّمات حاصلة بالتجربة لا أكثر. برهان القرآن هو اندهاشٌ أمام نظام وثراء الوجود، والاندهاش أصلُ كلّ تساؤل



حول ما هو أساسي.

(٨٠) «فوكو»، **تاريخ الجنون**، ص ٤٣: «عندما يُضيع الإنسان الحِسّي، فروحه تصير فاقدة للعقل».

(٨١) كلّهم توقفوا عن الانتاج بعد الجنون. وطبيّاً الهَلْسُ ينطوي على نوع من الثراء الذهني في أوّل مرحلة الهذيان ثمّ يعود فقيراً جدّاً فيما بعد. وليس هذا شأن النبوّة أبداً. وكلّ شيء يأتي من أعماق الضّمير لدى الشاعر هو نوع من الاغتراب: فالشاعر يُتَكَلَّمُ فيه، و«أنا هو الغير» كما يقول «رِمْبُو» Rimbaud.

(٨٢) **التوبة**، ٤٠.

(٨٣) مع وجود تهيئة من قبلُ لكنْ ليست على نمط الزّهاد وأهل الصوامع في المسيحية و«اليوغي» في الهند، حيث يطمح الإنسان إلى قتل الجسم. ولم يكن الأنبياء على هذا المثال ولا المسيح ولا البوذا ولا محمد. كلّ شيء هنا يجري في الدّاخل ولا تنقطع مع هذا العلاقة مع العالم الخارجي. ولذا أُشَكّك في التحنُّث النبوي الذي يبدو وكأنّه تقليد للزهد المسيحي. البحث عن النبوّة أرفع بكثير من سلوك الكمال البشري، إنّما النبوّة تأتي بَغْتَةً وتُفرض فرضاً ولا علاقة بينها وبين الرياضة الروحية. هي هبة من الله، والموهوب في كلّ ميدان أفضل ممّن أجهد نفسه واتّبع سبيل المشقّة. وينطبق هذا على الملوكية والثروة والشجاعة والعبقرية. وبالتالي «يُولَدُ» النّبي نبيّاً كما يولد المَلِكُ ملكاً.

(٨٤) لكنّه لم يعد يسمع أيّ دعاء لأنّه دخل في عدم «النيرفانا». الغريب أنّ البوذية المبكّرة كانت إصلاحاً للهندوسية البرهمانية وأرادت تخليص الإنسان من عذاب الوجود اللامتناهي في إعادة التجسيد، إنما عن طريق العمل الصالح واتّباع منهج «البوذا». وهكذا في آخر تحليل اعتبرت العدم رحمةً وخلاصاً، خلافاً لأديان الشرق الأوسط حيث الخوف من العدم قاد الإنسان إلى تصوّر أديان البعث بعد الموت والخلود. وهنا الخلود مُعتبر



كَزَمان لا نهاية له وليس كلازَمانٍ. فـ«هيغل» نفسه رأى أنّ الخلود حاضرٌ لانهائي، وأرى أنْ لا خلود إلاّ في العدم.

(٨٥) «وَقَدْ كان فَرِيقٌ مِنهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ الله ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ» (**البقرة**، ٧٥)؛ «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ الله» (**التوبة**، ٦)؛ «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلوا كلامَ الله» (**الفتح**، ١٥).

بخصوص الآية الأولى يذهب أغلب المفسّرين إلى أنّ «كلام الله» مقصود به التوراة لتكليم الله موسى، والتحريف يعني إمّا التأويل الخاطىء أو السكوت عن نبوّة محمّد المقبلة (ابن كثير، **تفسير**، ج ١، ص ١١٠). أمّا الطبري (**جامع البيان**، ج١، ص ٣٦٧)، فيذهب أيضاً إلى أنّ كلام الله هو التوراة، و«الفريق» إمّا علماؤهم وإمّا أسلافهم من بني إسرائيل القدامى. ولا أحد يرمز إلى أنّ «كلام الله» المقصود به القرآن في هذا السياق. في سورة **التوبة**، كلام الله هو القرآن عندما يُتلى عليهم. هو وحي من الله ينطق به النّبي (ابن كثير، **تفسير**، ج ٢، ص ٣٢٣). أمّا آية **الفتح**، فهي بحسب ابن كثير (**تفسير**، ج٤، ص ١٩٢)، تقصد الأعراب والمتخلّفين منهم عن الحديبية وكانوا يريدون المشاركة في فتح خيبر، لكنّ الله وعد المؤمنين أن لا يَشرِكَهُم في ذلك المغنم أحد. وتستطرد الآية فتقول: «. . . قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ الله مِنْ قَبْلُ» إمّا على لسان نبيّه وإمّا بقرار منهُ وليس المقصود هنا القرآن.

مفهوم الكلام مرتبطٌ بالنّطق، فلا يكلّم الله البشر إلاّ «وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»، وهذا خلافاً لما ورد في **العهد القديم** (مثلاً دانيال سمع صوت الله وكأنّه صوت رجل). وبالطبع كلّم الله موسى استثنائياً لكن من دون رؤية.

يتّبع هنا القرآن ما ورد في التوراة لأنّه أراد أن يوحّد الشخصية الإلهية من جهة (يهوه وإيل هما الله)، وأن يتّبع التقليد القديم ويصدّقه من جهة أخرى. ولا يمنع هذا تطوّر الشخصية الإلهية في القرآن إلى أعلى مقام في الخطّ التوحيدي.




مكتبة
الفكر الجديد

فهرس




مكتبة
الفكر الجديد

صدر للمؤلّف

عن دار الطليعة:

□ **الفتنة:**

جدلية الدّين والسياسة في الإسلام المبكر

(طبعة ثالثة).

□ **الكوفة:**

نشأة المدينة العربية الإسلامية.

□ **الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي**

(طبعة ثانية)

□ **أوروبا والإسلام:**

صدام الثقافة والحداثة.

□ **أزمة الثقافة الإسلامية**



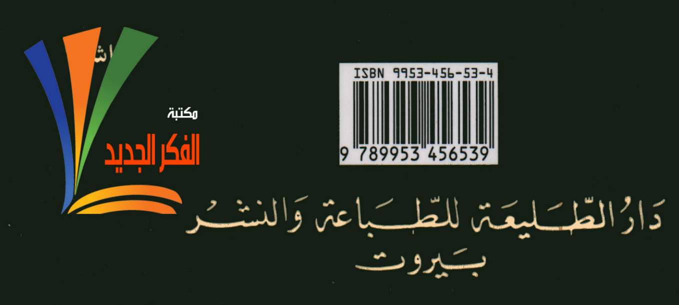
الوحي والقرآن والنبوّة

❑ ما أكثر الكُتُب والمجلّدات التي وضعت في السيرة النبوية، وعلى هامش السيرة، بالطريقة المعهودة: طريقة السرد الروائي والتوثيق التاريخي البحت. ولكن، هل كتبَ أحدهم يوماً شيئاً مما يُمكن وصفه بـ «ما وراء السيرة»، بعيداً عن رتابة الكتابة السردية غير النقدية، أو تحزّبية المذاهب والمِلل، أو تغرّضية وعدائية الكتابة الاستشراقية؟

❑ هذا الكتاب هو الجزء الأول من مشروع قديم راود المؤرِّخ والمفكِّر المعروف: هشام جعَيْط، لكنه بقي يتهيب الإقدام عليه زمناً طويلاً، إلى أن استطاع أخيراً أن يقلع به لأنه قرَّر الاعتماد على القرآن حصراً كمصدر أولي للكتابة، وكذلك على التاريخ المقارن للأديان، مع الانفتاح في الوقت نفسه على أفق الثقافة التاريخية والانتربولوجية والفلسفية.

❑ بحسب جعيط، سواء أكان المؤرخ مسلماً أم غير مسلم، مؤمناً أم غير مؤمن، منهجه الصحيح يجب أن ينطلق من اعتبار المعطى - وهو هنا القرآن دون سواه - معطىً أصلياً، ومحاولة تحليله لا اكثر، واستنباط منهج عقلاني تفهّمي أساساً، مما لا نجده عند المسلمين القدامى من كتّاب السير والتاريخ الحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين، دع عنكم المستشرقين.

❑ هذا الكتاب وما سيتبعه من أجزاء، كتابٌ علمي وليس بالدراسة الفلسفية، ومعطياته هي لبّ الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان والبعث... ومحوره هو الوحي والقرآن والنبوّة، لأن الوحي والقرآن والنبوّة هي أصل كل شيء، وقد بقيت العمود الفقري للحضارة الإسلامية على طول الزمن التاريخي.



ISBN 9953-456-53-4
9 789953 456539

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت